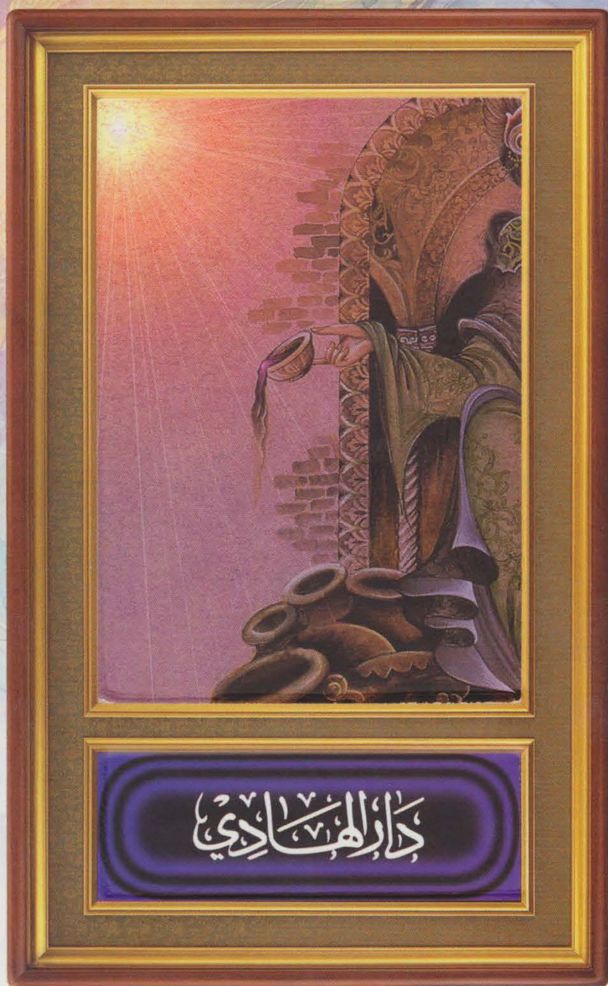
نزيه عبد الله الحسن

فلسفة صدر الدين الشيرازي



فلسفة
صدر الدين الشيرازي



الطبعة الأولى
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

ISBN 978-9953-521-65-7



هاتف:03/896329-01/550487- فاكس:541199- ص.ب:25/286 غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329-01/550487-Fax:541199-P.O.Box:286/25 Ghobeiry-Beirut-Lebanon
E-Mail: daralhadi @ daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

فلسفة
صدر الدين الشيرازي

(٩٨٠ - ١٠٥٠هـ/ ١٥٧١-١٦٤١م)

نزيه عبد الله الحسن

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أمتي

وهي تتلمس خلال مُدْلَهِم خطوبٍ كقطعِ الليلِ المظلمِ، طريقاً أوصلها مكانها اللائقَ تحتَ الشمسِ يوماً، وَفَرَّقتها عنها السُّبل..

أقدم جهد المقلّ

- نزيه -

فلسفة صدر الدين الشيرازي

(٩٨٠ - ١٠٥٠هـ/ ١٥٧١ - ١٦٤١م)



«ولعلك تقول: هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء...

فاعلم أولًا: أن المتَّبَع هو البرهان، وأن العاقل لا يحيد عن المشهور، ما وجد عنه محيصاً».

الأسفار: ج٤، ص١٠٨

- دلالة الأرقام في عناوين البحث الفرعية هي:

- الأول على الفصل.
- والثاني على الفقرة.
- والثالث على البند.

- دلالة الأرقام في عناوين البحث الفرعية هي:

- الأول على الفصل.
- والثاني على الفقرة.
- والثالث على البند.

مُقَدِّمَة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بعد أن ذاع وانتشر كتاب الغزالي (ت١١١١م) الشهير **«تهافت الفلاسفة»** لم تقم للفلسفة في الشرق قائمة. إلى أن جاء ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨م) بعده بقرن تقريباً فنهض بها، وأحيا مواتها، وأقام ما انهدم من رسمها. قالةٌ روج لها فلاسفة الغرب ومؤرخوهم، ومستشرقوهم، وتلقفتها من بعدهم الآذان غير الواعية، ورددتها على شاكلتهم النفوس الطيبة عن غير قصد، أو النفوس غير الطيبة عن قصد.

ولربما تأصلت تلك القالة - بعد أن شاعت - وتمكنت حتى لدى كبار المثقفين أو من يعدون كذلك، حتى بِتَّ ترى من يشكك بحدة في مصطلح **«الفلسفة الإسلامية»**، ولا يستطيع هضم أن الحضارة الإسلامية بغناها العريق الذي بدا فيما قدمته من مفكرين عظام، تنحني الرؤوس الملأى لهم إجلالاً، تحمل بذور نمائها المتجدد في ذاتها، وذلك في شتى ضروب النشاط المعرفي الإنساني.

أو تجد ضرباً من أولئك «ينعم» على المفكرين الإسلاميين الكبار الذين جاد بهم زمان الأوج في الحضارة الإسلامية، بأنهم **«نقلة الحضارة اليونانية»** في أحسن الأحوال.



لكن الباحث المدقق والجاد يرى في ذلك حيفاً كبيراً، لاسيما إذا تتبع سلسلة المبدعين ليجدها متصلة الحلقات يسلم بعضها إلى بعض، وذلك في

تاريخ الفلسفة التي نحن بصدد الحديث عنها، وأن إبداعات الفلسفة الإسلامية، لم تتوقف يوماً، بل إنها قد أثمرت وأعطت نتاجاً متقدماً ربما - إن صح القول - سبق عصرها الذي فيه ظهرت هذه الإبداعات، أو أن غيرها من الفلسفات الغربية أخذت عنها.

ولا أريد هنا ذكر ما بناه ديكارت (١٥٩٠ - ١٦٥٠م) من منهج أخذ أصوله بل أُسَّه وأساسه وهو «**الشك المنهجي**» من الغزالي، أو ما أخذه - دون أن يشير إلى مصدره - ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣م) في قواعد منهجه العلمي الأربع من علم أصول الفقه، أو التشابه بين الآمر الأخلاقي عند كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) وسلوك «**المتوحد**» عند ابن باجه (ت١١٣٨م). لا أريد ذكر هذا الآن، لأن الأمر يطول ويطول.

وإنما أودّ أن أشير هنا إلى «**نظرية فلسفية**» كانت في أصل فلسفة شاملة عميقة وأصيلة عن الحركة، جاءت غير مسبوقة على يد صاحبها «**صدر الدين الشيرازي**» (١٥٧١ - ١٦٤١) في القرن السابع عشر الميلادي، مبرهناً بحق أن الحركة تنتظم هذا العالم من أصغر ذرّة فيه، بل في عالم الذرة الصغير ومكوناتها، وحتى أعظم موجود فيه، تلك هي «**نظرية الحركة الجوهرية**»، والتي أتت قبل أم الفلسفات الحديثة ثورية وهي الماركسية بقرنين من حياة صاحب هذه الأخيرة (١٨١٨ - ١٨٨٣م).

وفي حين انتهى ماركس «**مادياً**» كما بدأ، فقد ابتدأ الشيرازي وانتهى «**إلهياً**».



ربما ميّزت الفلسفة الإسلامية للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة بين وجود الشيء وماهيّته، واختلفت فيه الآراء حول أيٍ منهما الأصل.

وانقسم دارسو العلاقة بين الوجود والماهية من المسلمين إلى فريقين:

الأول: قال بأصالة الوجود وأن الماهية منتزعة عنه بالتعقل.

الثاني: قال بأصالة الماهية وأن الوجود هو المنتزع منها.

وحتى من ذهب إلى الرأي الأول، لم يكن قوله واضحاً وحاسماً قبل صدر الدين، إلى أن جاء هو فأعطاه برهاناً، بإصراره على أنه ليس في الخارج (العالم الخارجي) من أمر سوى الوجود، وأنّه أحق الأشياء بالتحقق في حين أن الماهية متّحدة به، اتحاد الأمر الاعتباري بالمفهوم العيني.

وبنى على أساس من ذلك صرحه الفلسفي كلّه، عكس ما سبقه من نظريات فلسفية، منذ يونان، وحتى عصره هو.

وكان من أجلّ ثمرات ذلك البنيان «**نظرية الحركة الجوهرية**» التي ترتبت عليها آثار ونتائج خطيرة إنْ على صعيد الفلسفة أو الدين.

وتتلامح فلسفة صدر الدين من غيرها بأمور منها:

- أن الحركة عنده هي نفس التجدد، والخروج من حالة إلى غيرها.

- أنّها تقع في الجوهر، عكس ما كان يذهب إليه الفلاسفة قبله من وقوعها في المقولات الأربع: الكيف، والكم، والأين، والوضع، وامتناعهم عن القول بوقوعها في بقية المقولات.

كما يرتب خروجاً عن المألوف من بعض الفرق الإسلامية في مسائل تشغل حيّزاً هاماً للغاية من العقيدة الإسلامية حول علم الباري تعالى، وإرادته، وقضائه وقدره، والمعاد الجسماني وغيرها.

ومن هذا المنطلق، أعني الانقلاب والخروج السالفين، يحلو لي أن أسميها بـ«**النقدية الإسلامية**»، رغم أن صاحبها يطلق عليها «**الحكمة المتعالية**»، ويسير على هديه تلامذته وشراحه، والباحثون في فلسفته.

وهذا الاصطلاح ربما ظهر لأول مرّة، عند ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م)، في كتابه «**الإشارات والتنبيهات**»[(١)].

---

(١) «قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي، نقشاً على وجه كلّي، ثم قد=

وفي حين أنها تعني عند الشيخ الرئيس، المعرفة التي تعتمد البحث النظري الصرف، نجد أن صدر المتألهين يجعلها (المعرفة) معتمدة على طرق البرهان النظري، والكشف الروحي، والوحي الإلهي، متضامّة معاً. وفي ذلك لا يكون مدلولها واحداً عند كل من الرجلين(١).

وبناء صدر الدين الفلسفي، بناء محكم متكامل يشدُّ بعضه بعضاً، تتداخل فيه علوم الفلسفة بالعرفان، بالفقه، بالتفسير، في نسيج مترابط تضفي عليه عقلية الشيرازي الفذّة، صبغتها الموحّدة؛ فتغدو فيه علوم الشريعة (النقل) أساساً لعلوم الفلسفة (العقل). في الوقت نفسه الذي تكون علوم العقل أساساً لعلوم النقل، في بناء علاقي متبادل، حسب أولوية نسبية تحددها المشكلة المطروحة.

وسأحاول في هذا البحث - إن شاء الله - تناول بعضٍ من جوانب فلسفة صدر الدين، وفق الموضوعات التي طرحتها، لإعطاء فكرة عامة عنها تقدمها وتعرّف بها، دون الدخول في المسائل الدقيقة المتفرعة عنها، وتتبعها بشكل جزئي، فإنّ ذلك يحتاج لأكثر بكثير من مجرد بحث أكاديمي متواضع، يقدمه باحث أكثر تواضعاً بكثير.

= نُبِّهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية، وإرادات جزئية، تصدر عن رأي جزئي. ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية، لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري. ثم إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر مستوراً، إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية، أنّ لها بعد القول - التي هي كالمبادئ - نفوساً ناطقة، غير منطبعة في موادّها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع أبداننا، وأنها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما»:
- ابن سينا، أبو علي: **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: دنيا، د. سليمان، القاهرة، دار المعارف بمصر، المجلد الثالث، النمط العاشر، الفصل التاسع، طبعة ١٩٥٨، ص ص٨٦٣-٨٦٤.

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: تفسير القرآن الكريم، تصحيح: خواجوي، محمد، قم، انتشارات بيدار، (د.ت) ص٢٢، من مقدمة: بيدارفر، محسن.

الشيرازي في دراسات سابقة[(١)]:

تقلّ الدراسات عن الشيرازي في العربية، قلّة تبلغ حدَّ النُدْرة - إذا ما قيست بأهمية هذا الرجل - ولا تتعدّى أصابع اليدين.

وعلى الصعيد الأكاديمي، توجد خمسة أبحاث فقط - على حد علمي - حول فلسفته، أعدت لنيل درجة الماجستير (التبريز) في الفلسفة، وذلك في الجامعة اللبنانية - الفرع الأول، هي على الترتيب:

١ - «الأصول الثلاثة» للفيلسوف الشيرازي — لعلي أصغر نيستاني — عام ١٩٨٠

٢ - الفاعلية الفلسفية وفلسفة التجريد عند صدر الدين الشيرازي. — لرفيق علوية — عام ١٩٨٠

٣ - الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي — لزينب شوربا — عام ١٩٨٦

٤ - الحركة والزمان عند صدر الدين الشيرازي. — لخنجر حميّة — عام ١٩٩٣

٥ - نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي. — لمحمد علي شقير — عام ١٩٩٦

وهذه الرسائل موجودةٌ، مخطوطةً، في مكتبة كلية الآداب - الجامعة اللبنانية، الفرع الأول.

---

(١) لعل من الأمانة والخلق العلميين - التنويه بأنني أدين بما ورد عن الدراسات الإنكليزية في هذه الفقرة، للأستاذ الدكتور عبد النبي اصطيف، الوكيل العلمي لكلية الآداب في جامعة دمشق حينذاك، فهو قد زودني بالمادّة العلمية لها من مكتبته الخاصة، بعد أن أشار عليّ باستكمالها، وذلك دون أن أطلبها منه، فجزاه الله عني خيراً، وشكرَ له.

وهناك رسالة بعنوان «**الاتجاه الإشراقي عند الشيرازي**» قدمتها (سمية محمود) في جامعة إماراتيه عام ١٩٩٢.

كما لم يحظَ الشيرازي بنصيب كبير من دراسات عديد من المفكرين الغربيين.

ومعظم ما كتب عنه **بالإنكليزية** مثلاً، كان من كتّاب شرقيين، يشغل د. سيد حسين نصر، مركز واسطة العقد منهم، وذلك في كتاباته التالية:

أ - الكتب:

- حياة «**صدر الإسلام وفكره**».
- «**صدر الدين الشيرازي وتصوفّه المتعالي**».

ب - المقالات:

- صدر الدين الشيرازي.
- مدرسة أصفهان.
- تحرير المجلد التذكاري الخاص بملّاصدرا، طهران ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

والأوليان منهما حررهما في «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**» بإشراف م.م شريف /الصادر في فسبادن - هولندا ١٩٦٦م.



ويُذكر هنا أيضاً فضل الرحمن في مؤلفه «**فلسفة الملّاصدرا**»، نيويورك ١٩٧٥م.

كذلك كتب جيمس موريس Morris, James ترجمة لـ«**الحكمة العرشية**» لملّاصدرا، مع مدخل شامل وموجز إلى فلسفته، مطبوعات جامعة برنستون ١٩٨١م.

كما أن هناك مقالة لمهدي أمين رضوي بعنوان، ملّاصدرا (صدر

الدين الشيرازي)، من كتاب «**مفكرون عظماء من العالم الشرقي**» الصادر في ١٩٩٥م.

أما في الفرنسية فإن أشهر من اهتم بالشيرازي خصوصاً، وفلسفة العرفان الشيعية عموماً هنري كوربان Corbin, Henry (١٩٠٣ - ١٩٧٩م) وقد حقق للشيرازي كتاب «**المشاعر**» وترجمه إلى الفرنسية ونشر نصه بكل من اللغات الفرنسية والعربية (التي بها النص الأصلي)، والفارسية، مع مقدمة مهمة بالفرنسية في طهران[1] ١٩٦٤م.

---

(١) يذكر محمد علي شقير في رسالته، المشار إليها، (ص٥) كتاباً بالفرنسية لكوربان هو «**ملّاصدرا**» ويقول إنه ترجم للفارسية، وذلك دون ذكر سنة النشر. وأنا لم أجد هذا الكتاب في آثار كوربان كما يعدّدها الدكتور عبد الرحمن بدوي، ولعلّه القسم الذي تكلم فيه كوربان عن ملّاصدرا الشيرازي، وقد نشر على حدا (؟) من الجزء الرابع لأعظم كتبه وهو: «**في الإسلام الإيراني**» الواقع في أربعة أجزاء، عند الناشر غاليمار ١٩٧١م.
En Islam iranien, Paris, Gullimard, 1971.
إذ إن هذا الجزء خصصه كوربان لمفكرين إيرانيين محدثين: مدرسة أصفهان في القرن السابع عشر، فتناول إلى جانب الشيرازي، ميرداماد محمد بن باقر الاسترابادي، والقاضي سعيد القُمّي.
كما تناول المدرسة الشيخية في القرن التاسع عشر، وأهم أعلامها ومؤسسها الشيخ أحمد الإحسائي. راجع:
بدوي، د. عبد الرحمن: موسوعة المستشرقين، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، شباط (فبراير)، ١٩٨٤، مادة كوربان، ص٣٣٨.
ولا يذكر العقيقي لكوربان من كتبه عن الشيرازي سوى أربعة آثار من أصل مئة وسبعة وتسعين عنواناً هي مجمل أعمال كوربان، وهذه الأربعة هي: - كتاب «**المشاعر**» للشيرازي ١٩٦٤م.
- «**الملاصدرا الشيرازي**» (الدراسات الإسلامية ٣، ١٩٦٣م)[*]. =

(*) ربما هذا الذي أشار إليه شقير.

وفي الألمانية نشر المستشرق الألماني ماكس هورتن Max Horten [1] (١٨٧٤ - ١٩٤٥م) عملين عن صدر الدين الشيرازي هما:

- «براهين وجود الله عند الشيرازي (المتوفى ١٦٤٠م) إسهام في تاريخ الفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، ترجمه عن العربية وشرحه: د. ماكس هورتن». نشره عام ١٩١٢م.

Die Gottesbesbeweisw bei Schrazi (1640 +),
ein Betrag zur Geschichte der philosophie und Theologie
im Islam, aus dem Arabischen ubersetzt und erlautert von Dr. M. Horten.
Bonn, F. Cohen, 1912.

- «المذهب الفلسفي للشيرازي (المتوفى ١٦٤٠م)، ترجمه وشرحه ماكس هورتن».

وقد نشر عام ١٩١٣م.

Das philosophische System von
Schirazi (1640 +), uberetzt und
Erlautert. Strassburg, 1913.



وفي إيران (تصدر مجلة تهتم بفكر صدر المتألهين فقط وهي مجلة

= - شرح شطحات الشيرازي ١٩٦٤م.
- «البحث في نظر الملاصدرا الشيرازي» (الدراسات الصوفية والمدنية المهداة إلى ج، ج، سكوليم ١٩٦٧م). انظر:
- العقيقي، نجيب: المستشرقون، ط٤، القاهرة، دار المعارف، [لا .ت]، ج١، ص ص٣١٨، ٣٢٠.

(١) ولا يذكر العقيقي أي عمل للشيرازي لدى هورتن: العقيقي، نجيب، المستشرقون، (م .س)، ج٢، ص٤٣٦.

خردنامه صدرا، كما أن أبحاثاً سنوية تصدر كل سنة في ذكراه السنوية، وقد صدرت سابقاً تحت عنوان: يا دواره، ملّاصدرا)[١].

كما عقد مؤتمر دولي في طهران في الفترة ٢٣ - ٢٧/ ٥/ ١٩٩٩م. حول صدر الدين الشيرازي، ضمَّ حوالي «٢٠٠» مفكرٍ ومهتمٍ من دول عديدة ألقيت فيه أبحاث عدّة[٢].



(١) شقير، محمد علي: نظرية المعرفة عند الشيرازي، (م. س)، ص٧.

(٢) لا أعرف عدد هذه الأبحاث رغم أني حاولت الحصول عليها لدى ذهابي إلى طهران ووصولي بعد ارفضاض المؤتمر، لأسباب موضوعية. كما أني راسلت مؤسسة الملّاصدرا «كنكَرة ملاصدرا» طالباً صورة الأبحاث التي قدّمت بالعربية أو الإنكليزية، مع مراجع أخرى، ورجوتهم كذلك إرسال رقم حسابهم. فلم يصلني أي شيء مما طلبت، سوى رسالة على المبراق «الفاكس» غاية في اللباقة، تعتذر عن عدم تلبية طلبي، وذلك لأنه غير متوفر منه شيء؟

مسوغات اختيار الموضوع:

وما حدا بي إلى دراسة الشيرازي المتفرد أمور أهمها :

١ - بُعد الغور الفلسفي لنظرية الشيرازي (الحركة الجوهرية)، وفلسفته المبتنية عليها.

٢ - رغم تمتعها بهذه المزيّة، فإننا نجدها مجهولة، بل ربما مغيّبة، عن كثير من ذوي الاختصاص، فضلاً عن غيرهم من باقي المثقفين.

٣ - اتهام العرب إيانا (شرقيين، أو عرباً، أو مسلمين)، بعقم تفكيرنا الفلسفي، والإدّعاء بأن الفلسفة بدأت غربية (بالمعنى الهوسرلي للغرب) وهي كذلك الآن، وستظل.

٤ - إن أي تجديد فكري لأمّة ما، في حقول المعرفة كافة لا بدّ أن يستلهم التراث الخاص بهذا الحقل، وفهمه جيداً من ثمَّ بغية البناء عليه.

٥ - كما أن أي تجديد، لابدّ أن يعتمد على طريقة جديدة في التفكير، تتناسب مع نوع هذا التجديد، وكمِّه.

٦ - مسألة «**الماهية والوجود**» وأسبقية أيٍ، قديمة كانت، ولا زالت راهنة في الفلسفة.

٧ - كما أني أعدُّ هذا البحث بطاقة تقدير وجزءاً من الوفاء لمفكر كتب بلغة الضاد - رغم كونه غير عربي الجذور - القسم الأعظم من كتبه التي نيّفت على الأربعين - بل كلها باستثناء عدد، لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة.

نعم هو جزء من وفاء لواحد من أبناء العربية تجاه هذا الرجل المجدد في الفلسفة، فاختار لهذا التجديد لغة تفي به، وتَسَعُه.

ذلكم كلّه، فضلاً عن عدم وجود أي رسالة أكاديمية قدّمت لنيل درجة «الدكتوراه» في العربية - على ما حققت - في هذا الموضوع.

منهجي في البحث:

والمنهج الذي اعتمدته في البحث هو منهج تحليلي - استنتاجي، وذلك بعد أن قرأت معظم أعمال هذا المفكر، ثم بوبتها في فصول، حسب مواضيعها المعنونة بها بغية الإحاطة، لا بل إعطاء صورة عامة ومكثّفة لكنها مختصرة، عن فلسفة الشيرازي.



أقسام البحث: ويقسم البحث إلى ما يلي:

مقدمة البحث.

وبعدها **الفصل الأول** وعنوانه: منهج الشيرازي وروافده:

كان الكلام فيه على تلكم الروافد، وهي: رافد مشائي، وثانٍ صوفي إشراقي، وثالثٌ هو النصوص الإسلامية، والرافد الرابع والأخير، هو بعض مبادئ الجدل.

وكان الكلام في **الفصل الثاني** على مشكلة المعرفة، التي قسمت إلى محاور ثلاثة تدور عليها: المحور الأول العلم العقلي، والثاني العلم النقلي، أما الأخير فهو العلم الإلهامي.

أما مشكلة الوجود فقد كانت موضوع **الفصل الثالث**، والذي تألف من فِقَر أربع هي: أصالة الوجود، ونظرية الحركة الجوهرية، ومناقشة خصوم الحركة الجوهرية، وأخيراً وحدة الوجود.

وفي **الفصل الرابع** تناولت فيه النفس وبعضاً من شؤوناتها. كحدِّها وطبيعتها، وأنواع النفوس، وأطوار النفس ونشآتها، وقواها، وخالقيتها.

وفي **الفصل الخامس** تناولت فيه الحركة الجوهرية والدِّين من خلال الفقرات التالية: حدوث العالم «**عقيدة الخلق**»، فالتفسير الفلسفي للموت، فوجود الشرِّ في العالم، وما تثيره نظرية المثل الأفلاطونية في هذا المقام،

فالتفسير الفلسفي للموت، وفناء العالم «**يوم القيامة**»، ومسألة العذاب الأخروي.

ثم بينت في **الفصل السادس** المسمى الشيرازي معاصراً، وجوهاً من أفكار ونظريات قال بها الشيرازي، وما زالت معاصرة وراهنة وهي: مفهوم التطور، ونظرية الانفجار العظيم، وإدخال الزمن بعداً رابعاً في العالم، والاهتمام بالبيئة، والاستنساخ الحيوي.

أما **الفصل السابع** فكان مدار نظرة نقدية عامة لفلسفة الشيرازي بجانبيها السلبي والإيجابي.

وتأتي كلمة «**وليس آخراً**» لتكون ختام البحث.



وإني لأتقدم بأسمى آيات الشكر بين يدي أستاذي الكبير العلّامة الدكتور عبد الكريم اليافي - أمدَّ الله في عمره - الذي أعطاني من عقله الثرِّ الفياض وروحه النفَّاذة الصافية، فبعث لي الشيرازي حيّاً، من خلال فكِّ ما استغلق من بنائه الفكري الشامخ.

فرحت أتلمس مواقع كَلِمِه، وأتفكر في مرامي معانيه، فكان لي الرائد الذي لا يكذبني، والخِرّيتَ الذي لا يخذلني، فله الفضل والمنة فيما أصبت فيه من مقاربة مفاهيم بحثي، والدنّو ما أمكن من حقائقه.

وعليَّ الملامة والتبعة في غير ذلك.

كما أنني أراني مسوقاً بدافع العرفان بالجميل، أن أتقدم بالشكر الجزيل **للمستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق والعاملين فيها**، لا سيما الأخوان سيادة المستشار الثقافي **الدكتور محمد علي آذرشب**؛ وسعادة الملحق الثقافي **الأستاذ صالحي نيا** على ما أسدياه لي من مؤازرة وسند في تأمين مراجع البحث، فقد وضع السيد الملحق الثقافي مكتبة المستشارية

تحت تصرفي، كما الشكر لأمين المكتبة السيد **مهدي عمراني**. فجزاهم الله عني كل خيرٍ وشكَرَ لهم وغفر.

وإنّي ليشرفني أن يكون اسمي ثالث ثلاثة من الأسماء التي يحملها غلاف البحث.

ورحم الله العماد الأصفهاني (٥١٩ - ٥٩٧هـ/ ١١٢٥ - ١٢٠١م) إذ يقول:

«**إني رأيت أنّه لا يكتب إنسانٌ كتاباً يومَه إلا قال في غَدِه: لو غُيِّر هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يُستحسن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرك هذا لكان أجمل.**

وهذا من أعظم العِبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البَشَر».

ولو ابتغيت لبحثي هذا الكمال لما خرج أبداً.

نزيه



نبذة عن الشيرازي

ترجمته: هو محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي مولداً، والقُميّ مسكناً. عرف ما بين تلامذته بـ«صدر الدين» أو صدر المتألهين، وعند العامة ممن عرفوه باسم «ملّاصدرا» كما عرف بالآخوند، أي الأستاذ.

وقد انحدر من أسرة ثرية شيرازية عريقة في النسب والشرف. وكان وحيدها ذكراً. وكانت ولادته سنة ٩٧٩ أو ٩٨٠هـ/ ١٥٧١م.

وقد مكّنه ثراء أسرته من الانقطاع للدراسة والتفرغ لها. فهو فارسي المحتد، عربي التصانيف.

رحل بعد وفاة أبيه إلى أصفهان عاصمة الصوفيين حينذاك والتي كانت مركزاً للدراسات الدينية والفلسفية لإكمال دراسته فيها، وهناك تلمذ لأساتذة كبار، إنْ في علوم الفلسفة، أو في علوم اللغة والآداب. ويعود الأثر العرفاني سواءٌ في فلسفته وسلوكه وسيرته إلى البيئة التي فيها درس.

وبعد إتمامه مرحلة الدرس والتحصيل، وإشراف وعيه الفلسفي على ذروة النضج والتكامل، رحل من أصفهان عاصمة الدولة والفلسفة، وأقام في قرية صغيرة من أعمال «قم»(١) تدعى (كهك).

لم يباشر فيها دراسة أو تأليفاً، بل انقطع للتأمل على طريقة

---

(١) قم مدينة على بعد ١٢٠ كيلو متراً من جنوبي طهران الغربي، وكان تمصيرها في أيام الحجاج بن يوسف سنة ٣٨هـ. يقدسها الإيرانيون فإن فيها دفنت أخت الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام. وهي الآن تعد من المدارس الدينية، ويدرس فيها الفقه والأصول والآداب، الزنجاني ص١٤.

الإشراقيين لفترة تتراوح ما بين تسعة أعوام إلى خمسة عشر عاماً، على اختلاف الأخبار، مما يذكّر بالغزالي في تجربة مشابهة.

لم تستمر عزلة صدر الدين في (كهك)، إذ دعاه حاكم ولاية فارس «الله ويردي» أي عطاء الله، للتعليم في مدرسة أنشأها الحاكم في شيراز مسقط رأس الصدر.

زار البيت الحرام سبع مرّات ماشياً، ولما كانت الحجة السابعة، عائداً منها، أو ذاهباً إليها، وافاه الأجل في البصرة، ودفن فيها عام (١٠٥٠هـ/ ١٦٤١م)[1].



(١) انظر:
- **الزركلي، خير الدين: الأعلام**، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٠، مج ٥، ص٣٠٣.
- **الزنجاني، أبو عبد الله: الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي**، ط٢، مؤتمر إحياء ذكرى الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، طهران، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص ص٥-٨.
-**الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: تفسير القرآن الكريم**، [د. ط]، انتشارات بيدار، قم، إيران، [د.ت]، ج١، مقدمة محسن بيدارفر، ص ص١١-١٤.
- **الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم**: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١، مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر.
والواقع أن هذه المقدمة هي أساس لجمهور من ترجم للشيرازي وقدّمه. وفي «أعيان الشيعة» وجدت في مادّة محمد بن إبراهيم الملّاصدرا، حاشية من المحقق هي: «من الترجمات التي لم يكملها المؤلف بل ترك مكانها بياضاً في المسودات، ليكتبها حين وصوله إليها. وقد اعتمدنا فيها على ما كتبه الشيخ محمد رضا المظفر. «ح»». والحرف الأخير هو إشارة لاسم المحقق السيد حسن الأمين. راجع:
- **الأمين، السيد محسن: أعيان الشيعة**، تحقيق السيد حسن الأمين وتخريجه، بيروت، طبعة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، المجلد التاسع، ص ص٣٢١-٣٣٠.

عصره

تقارن حياة صدر الدين، عهد الشاه عباس الصفوي[١]، الممتد بين (٩٩٦ - ١٠٣٨هـ/ ١٥٨٨ - ١٦٢٩م)، والشاه صفي (١٠٣٨ - ١٠٥٢هـ).

وقد شهدت هذه الفترة إعادة عباس بناء الإمبراطورية الصفوية من الأساس، وامتلأت بالحروب والمهاجمات الواقعة في بعض الولايات الحدودية من إيران مثل: خراسان، وأذربيجان.

واسترجاع عباس ما أخذه العثمانيون من أسلافه، وكذلك انتزاعه هرمز من البرتغاليين (١٦٢٢م) مستعيضاً عنها بميناء جديد هو بندر عباس.

ورغم هذه الأحداث الدامية، فقد عاش صدر الدين بعيداً عنها، بسبب من الهدوء النسبي، الذي لفَّ مسكنه، ومسقط رأسه[٢].

ومن الناحية الثقافية فقد سيطر على روح هذا العصر في إيران اتجاهان رئيسيان:

الأول: هو التصوف وتأويل نصوص الشريعة.

الثاني: وهو الجمود على ظواهر الكتاب والسنة.

---

(١) عباس الكبير (١٥٧١-١٦٢٩م) شاه إيران خلفاً لأبيه محمد خدابنده. ضم بغداد وكربلاء والنجف والموصل ودياربكر. عقد صلحاً مع العثمانيين وانصرف إلى تنظيم الدولة، انشأ الجسور والمساجد وأكرم الفنانين والعلماء وأحسن السياسة، نقل العاصمة من قزوين إلى أصفهان ١٥٩٣م:

- المنجد في الأعلام، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ص٣٦٣.

(٢) انظر:

- توينبي، أرنولد: تاريخ البشرية، ت: زيادة، د. نقولا، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، طبعة ١٩٨٦، ج٢، ص ص ٢٣٤-٢٣٦.

- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: تفسير القرآن الكريم، (م.س)، ج١، مقدمة محسن بيدارفر ص١٤، وسأشير إلى هذا المصدر اختصاراً فيما يأتي بلفظ «التفسير».

ورغم أن الاتجاهين كانا لا يفتران عن السجال بينهما وتخطئة كل منهما الآخر، إلا أن الكفة كانت ترجح إلى الاتجاه الأول نسبياً، بسبب أن الحكام الصفويين كانوا على صلة وثيقة بالمتصوفة، بل إن تأثير هؤلاء، كان له أثر لا يمكن تجاهله بحال، في قيام دولتهم واستمرارها[١].



سيرته العلمية:

يمكن أن تُقسم نشأة صدر الدين العلمية إلى مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: دور التلمذة:

وهو دور البحث وتتبع آراء المتكلمين والفلاسفة، وما دار بينهم من مناقشات، ويغلب على هذا الدور، عدم نضوج مَسْلَكِهِ العرفاني، كما يستفاد من قوله في مقدمة تفسير سورة الواقعة[٢].

«وإن كنت سالفاً، كثير الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنُظَّار، حتى ظننت أني على شيء، فلما انفتحت بصيرتي، ونظرت إلى حالي [بعد هذه المرحلة] رأيت نفسي - وإن حصّلت شيئاً من أحوال المبدأ، وتنزيهه عن صفات الإمكان، والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان - فارغة من العلوم الحقيقية، وحقائق العيان، مما لا يُدرك إلا بالذوق والوجدان». وهو إنما يعني بالعلوم الحقيقية، المكاشفات العرفانية.

وفيما بعد أظهر الندم على ما فرّط من عمره في هذه المرحلة فقال: **«وإني لأستغفر الله مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة[٣]**

---

(١) الزنجاني، أبو عبد الله: الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي. (م.س)، ص٢٦.

(٢) التفسير: ج٧، ص ص١٠-١١.

(٣) وردت عند المظفر: «الفلسفة».

والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم، وتعلم جربزتهم[(١)] في القول، وتفنّنهم في البحث»[(٢)].

ورغم إظهاره ندمه وأسفه، هذين، إلا أن المرحلة هذه كان لها تأثير خطير على صقل شخصيته العلمية، من خلال مؤلفاته، إذ ساعدته على الجمع بين طريق البحث والنظر من جهة، وطريق العرفان من جهة أخرى وتنتهي هذه المرحلة باعتزاله الناس لمضايقتهم إياه بحسب ما كان يقول - ولم ينضج عنده مسلكه العرفاني - بوحدة الوجود.

المرحلة الثانية: وهي دور الانقطاع للعبادة:

اعتزل صدر الدين كما أشرنا الناس وانقطع للعبادة والرياضة في «**كهك**» من قرى قم، مدة خمسة عشر عاماً، لا على درس يلقيه، ولا تأليف يتصرف فيه. مولياً وجهه شطر الحصول على العلم اللدني والانكشاف اليقيني، بطول المجاهدات والانقطاع إلى الله تعالى، بعد تصفية الباطن ورفع الحجب عن النفس[(٣)].

وعندما وصل إلى تلك المرحلة من انكشاف أمور لم تكن قد انكشفت

---

(١) الجربزة: كأعمال الشعوذة والاحتيال، وهنا بمعنى الحذلقة أو المماحكة.

(٢) **الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة** (م.س)، ج١، مقدمة المؤلِّف ص١١، وقد ذكر النص الشيخ المظفر وأورد أنه في ص٤ من مقدّمة المؤلِّف، والصواب ما أثبتنا. راجع مقدمة المظفر، ص د -هـ. ونظراً لأنه يتكرر بكثرة، سأشير إلى هذا المصدر الرئيس (الحكمة المتعالية)، بلفظ «**الأسفار**».

(٣) مما يلاحظ أن هذه العزلة بغية التحنث والتعبد تتكرر في تجربة معظم كبار المتصوفة ونذكر مثلاً، إلى جانب صدر الدين، تجربة كلٍّ من الغزالي، والشيخ عبد الغني النابلسي (ت١١٤٣هـ/ ١٧٣١م).

وعندما ذكرت هذه الملاحظة لأستاذي العلّامة المشرف، أقرّني عليها لا بل ووسّعها وأعطاها مدىً أشمل، عندما أخبرني ما مؤداه: إن ذلك قد حصل لبعض من الأنبياء، وعلى رأسهم اثنان من أولي العزم من الرسل هما: «**محمد وإبراهيم**» عليهما السلام.

له بالبرهان، بل عاين كل ما علمه بالبرهان من قبل معاينة شهود وعيان، انفتح له أن ينتقل من هذه المرحلة لتاليتها.

المرحلة الثالثة: وهي دور التأليف، ومن ثم التدريس

وصنف كتاباً إلهياً، والمقصود الأسفار، وهو أوّل كتبه بعد عزلته الطويلة، ويظهر أنه اشتغل في تأليفه، وهو لا يزال في موطن عزلته. وقد شحنه بكل ما عنده من أفكار وآراء جديدة، ومكاشفات عرفانية وشواهد ربوبية، وواردات قلبية ومشاعر إلهية. وكل كتاب ألّفه بعده، وكل رسالة صنعها، فالجميع مجرد منه، ومقتبس من عباراته، حتى ليصح القول إنّه الأمّ لباقي مؤلفاته، ومن ضمنها التفسير الذي ألّفه - على ما يظهر - لغرض تطبيق فلسفته على القرآن الكريم[1].



أساتذته:

لم يُعرف شيء عمن تتلمذ عليهم صدر الدين بشيراز، لكن الثابت أنه حضر في أصفهان مجالس العلم لكل من الأستاذين الكبيرين:

١ - البهائي، وهو محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي الحارثي الهمذاني، والمشهور بـ«**بهاء الدين العاملي**» (٩٥٣ - ١٠٣١هـ/ ١٥٤٧ - ١٦٢٢م)، والمدفون في مشهد. ومنه أخذ العلوم النقلية.

٢ - الداماد[2]، وهو السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني

---

(١) **الأسفار**: مقدمة الشيخ المظفر، ج١، ص ص ج - ز، بتصرف.

(٢) داماد بالفارسية: الصهْر، اشتهر به لأن أباه محمداً، كان صهر الشيخ علي بن عبد العالي الكركي [ت٩٣٧هـ/ ١٥٣١م] الشهير بالمحقق الثاني بين علماء الشيعة، كان مشهوراً بالداماد، واشتهر به ابنه أيضاً: - الزنجاني، أبو عبد الله: الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي، (م.س)، ص١٩، الحاشية.

الاسترابادي، والمعروف بـ (داماد)، **المتوفى سنة (١٠٤١هـ - ١٦٣١م)**، والمدفون بالنجف الأشرف. وعنه أخذ العلوم العقلية.

وكان صدر الدين يثني على كل منهما ويمجده - صنعَ الطالبِ الوفي لأستاذه - عندما يأتي ذكرهما في كتبه[١].



تلامذته:

كان لصدر الدين اشتغال بالتدريس حتى قبل فترة عزلته، إذ قد مضى تصريحه بأنه ما كان يدرّس، أو يؤلف في الفترة تلك، وعندما عاوده، كان له تلامذة كثيرون، لكن المعروف منهم قليل، وأشهرهم صهراه على بنتيه:

١ - المولى محسن الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١هـ/ ١٦٠٠ - ١٦٨٠م).

وقد لقّبه صدر الدين بـ«**الفيض**»، ورغم أنه من كبار المحدثين والمتبحرين في العلوم النقلية، فإنه تأثر كثيراً بصدر الدين، ذي المنحى الفلسفي العرفاني، ويرى أثر ذلك في بعض آثاره، كـ «**عين اليقين**»، و«**علم اليقين**».

٢ - المولى عبد الرزاق بن حسين اللاهيجي (ت١٠٧١هـ/ ١٦٤١م) ولقّبه صدر الدين بـ «**الفيّاض**».

عالم، حكيم، متكلم، شاعر، صاحب كتاب الشوارق في شرح كتاب التجريد، هو أقل تأثراً بصدر الدين، وأدق من الفيض، إلا أن إحاطة الفيض بالعلوم المختلفة أوسع.

عارض الملّاصدرا في بعض أصوله الحكمية، وأهمها أصالة

(١) التفسير: ص ص٨٧-٨٨.

الوجود. إذ الظاهر أنّه كان يعتقد اعتباريته، وأصالة الماهية، وإن كان يظهر خلاف ذلك أحياناً، وله تصانيف جيدة ك«**شوارق الإلهام**»، و«**كوهرمراد**»، و«**الكلمات الطيبة**» في المحاكمة بين السيد الداماد وصدر المتألهين.

٣ - ومن تلامذته أيضاً الشيخ حسين التنكابني وله: «**رسالة الحدوث**»، و«**وحدة الوجود**»، و«**أنواع الحشر**».

٤ - الشيخ الفاضل محمد ميرزاجاني.

٥ - الفاضل العلّامة الملّا عبد الرشيد، ونسب إليه العلّامة الطهراني في موسوعته الكبرى «**الذريعة**» ج٢٥/ ٥٤ رسالة سماها «**إثبات وحدة الوجود**».

٦ - الفاضل الشيخ الميرزا قوام الدين النيريزي، وهو صهر ثالث له. وله تعليقة على «**الأسفار**»(١).

أولاده:

له ستة أولاد هم:

١ - إبراهيم بن محمد: صاحب «**حاشية اللمعة الدمشقية**»، وحاشية على «**شرح تجريد الكلام**».

٢ - محمد رضا: نسب إليه العلامة الطهراني في «**الذريعة**» ج١٣/ ٢٠٤

(١) انظر:
- التفسير، ج١، مقدمة محسن بيدارفر، ص ص٨٨-٨٩.
- الشيرازي، صدر الدين المتألهين: مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، (مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين)، وهي مؤلفة من ثماني عشرة رسالة، ثلاث منها ليست لصدر الدين (سيأتي ذكرها)، تحقيق:
أصفهاني، حامد ناجي، وتصحيحه، ط١، طهران، انتشارات حكمت (نشر مكتبة حكمة) ١٣٧٥هـ.ش، مقدمة المحقق ص ص٥٧-٥٨.

رسالة شرح فيها الحديث النبوي المتواتر بين الفريقين: «فاطمة بضعة مني، من أغضبها أغضبني..».

٣ - ٤ - ابنتاه اللتان كانتا تحت تلميذيه العلّامتين اللاهيجي، والكاشاني، وهما الصدريّة، والبدريّة.

٥ - ابنته التي كانت تحت الشاعر عبد المحسن الكاشاني، وله ديوان قد فقد.

٦ - وابنة كانت تحت العلّامة ميرزا قوم الدين النيريزي المذكور آنفاً[١].



آثاره:

ترك صدر الدين الشيرازي آثاراً عديدة، نيّفت على الأربعين، كما أشرنا في المقدمة، وتدور كلّها على محورين اثنين: النظري البحثي، والعرفاني الذوقي. وفيما يلي ذكر لها وفق الترتيب الألفبائي، مع كلمة موجزة لمختصاتها.

١ - **اتحاد العاقل والمعقول:** (وأن العقل الفعّال كل الموجودات).

٢ - **اتصاف الماهية بالوجود:** يبحث عمّا استشكل في اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها، نظراً إلى القاعدة الفرعية، إذ ليس للماهية وجود قبل الوجود.

٣ - **أجوبة مسائل شمس الدين محمد الجيلاني المعروف بـ«ملّاشمسا»:**

ويجيب فيها عن الأسئلة الخمسة التي سألها «**ملّاشمسا**» وهي:

١ - السؤال عن الحركة وفي مقولة الكم.

---

(١) المصدر السابق، ص٥٨.

٢ - تجرد النفس النباتية وعدمه.

٣ - كيفية حصول الأشياء في الذهن.

٤ - الفرق بين الإدراك في الحيوان والإنسان.

٥ - خلق الأرواح قبل الأجساد.

٤ - **أجوبة المسائل النَّصِيرية**: هذه الرسالة فيها أجوبة المسائل الثلاث التي سأل عنها الخواجة نصيرُ الدين الطوسي، شمسَ الدين عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي، ولم يجب (الأخير) عنها، وهي:

١ - كون الحركة علّة للزمان، مع أنّه له مدخل في علّية الحركات الشخصية.

٢ - لماذا يجوّزون حدوث النفس الإنسانية ويمنعون عن تجويز فنائها؟

٣ - كيفية صدور الكثرات مع ثبوت قاعدة الواحد...

٥ - **أجوبة المسائل**، أو جواب مسائل بعض الخلّان: فيها أجوبة عن خمس مسائل:

أ - سؤال عن علمه تعالى.

ب - كيفية كون الجوهر جنساً للأنواع الجوهرية.

ج الإشكال الوارد على برهان الفصل والوصل من براهين إثبات الهيولى.

د - الشبهة التي تدل على أن للأعراض مادّة تتركب منها.

هـ - وجوه الفرق بين الحيثيات، وأن أيّاً منها مكثر للذات.

٦ - **أسرار الآيات وأنوار البينات**: يحتوي على مقدمّة، وعشرة مشاهد في المعارف القرآنية في المبدأ والمعاد، وتطبيق المطالب الحكمية والعرفانية عليها.

٧ - إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين: قال في مقدمته:

«وقسمتُه إلى أبواب وفصول هي كالدعائم والأصول.

وأبوابه أربعة:

أولها: في كميّة العلوم وقسمتها.

وثانيها: في محلّ المعرفة والحكمة. وهي الهوية الإنسانية.

وثالثها: في معرفة البدايات لها.

ورابعها: في معرفة الغاية الأصلية لها».

٨ - إيقاظ النائمين: ذكر فيها التوحيد على طريقة العرفاء، ونقل بعضاً من اصطلاحاتهم.

٩ - رسالة في التشخيص.

١٠ - التصوّر والتصديق: رسالة منطقية حول مسألة التصور والتصديق.

١١ - تعليقات شرح حكمة الإشراق: تعليقات دقيقة فيها حكومات بين الفلسفتين المشّائية والإشراقية.

١٢ - تعليقات الشفا: تعليقات أنيقة على قسم الإلهيات من كتاب الشفاء لابن سينا.

أوضح فيها مباني الشيخ الرئيس، وشرح مشكلات ألفاظه، وانتقدها أحياناً، وذكر بعض عقائده الخاصة، مما تفوق أهميتها على متن الكتاب. وللأسف لم تتم هذه التعليقات، وانتهت إلى آخر المقالة السادسة في العلّة والمعلول فقط.

١٣ - تفسير القرآن الكريم[١] يشتمل على تفسير جملة من السور

---

(١) هذه الفقرة من:

- الأسفار: ج١، مقدمة المظفر، ص ص: ش، ت. بتصرف.

والآيات لم يتم، ويظهر أنه ألّفه، وكان من نيّته، تأليف تفسير كامل فلم يمهله القدر[١] ويحتوي على:

تفسير سورة الفاتحة.

تفسير سورة البقرة إلى الآية ٦٢ ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾.

تفسير آية الكرسي.

تفسير سورة السجدة.

تفسير سورة يس.

تفسير سورة الواقعة.

تفسير سورة الحديد.

تفسير سورة الجمعة.

تفسير سورة الطارق.

تفسير سورة الزلزال.

تفسير آية: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾[٢].

١٤ - حدوث العالم: اهتم بهذه المسألة أستاذه الداماد وكتب في ذلك كتابه المشهور «**القبسات**»، ولم يرَ صدر المتألهين كلامه تاماً ولم يرضَ به.

فكتب هذه الرسالة التي أشار إليها في أكثر كتبه ورسائله. فأثبت الحدوث مبنيّاً على رأيه في الحركة الجوهرية، وجاء معظم هذه المطالب بلفظه، في الأسفار الأربعة، وسائر كتب المؤلِّف، حينما يعرض لهذا الموضوع.

١٥ - رسالة الحشر: قسم فيها الممكنات على خمس طبقات، ثم أثبت الحشر لجميعها. والرسالة في ثمانية فصول.

---

(١) راجع مقدمة تفسير سورة السجدة، التفسير: ج٦، ص٦.

(٢) سورة النمل، الآية: ٨٨.

١٦ - **الحكمة العرشية**: رسالة موجزة يذكر فيها لبَّ مطالبه الحكمية في المبدأ والمعاد، مع إحالة البراهين إلى كتبه المطلوبة. وتحتوي الرسالة على مشرقين:

الأول: في العلم بالله وصفاته وأسمائه وآياته.

الثاني: في علم المعاد.

وشرح الرسالة الشيخ أحمد الأحسائي(١١٦٦ - ١٢٤١هـ/ ١٧٥٣ - ١٨٢٦م) شرحاً مطوّلاً وانتقد فيه جُلَّ المباحث الواردة في الرسالة، وردّها، ثم شرحها المولى إسماعيل الأصبهاني، وأجاب عن إيرادات الشيخ الأحسائي.

١٧ - **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**: نظراً لأهمية هذا الكتاب سأفرد له موضعاً خاصاً به، بعد فراغي من تعداد تآليفه.

١٨ - **سه أصل (الأصول الثلاثة)**: رسالة فارسية اللغة ينتقد فيها طريقة علماء الظاهر والقشريين الذين يخالفون أصحاب الحكمة والعرفان والسلوك إلى الله تعالى، وهي مرتبة على أربعة عشر باباً.

عرّف في الثلاثة الأول الأصول المذكورة وهي:

١ - الجهل بمعرفة النفس.

٢ - حب الجاه والمال والشهوات.

٣ - النفس الأمّارة وتدليسات الشيطان.

وفي الأبواب الرابع والخامس والسادس، يشرح ثمرات هذه الأصول وفي السابع والثامن يبين طريقي الخطأ والصواب.

والتاسع في بيان خاصية العلم الحقيقي، وامتيازاته عن العلوم الظاهرية. والعاشر والحادي عشر فيها: بيان نور الإيمان، ولزوم التصفية والتجلية.

وفي الباب الثاني عشر: يشرح ثمرات تلك المعرفة.

والثالث عشر: فيه بيان أمراض النفس.

والباب الرابع عشر والأخير: في بيان العمل الصالح والعلم النافع.

١٩ - **شرح الأصول من الكافي**: شرح متين على ذلك الكتاب القيِّم الذي هو أهم أصول كتب الحديث، عند الشيعة، يصل شرح هذا الكتاب إلى حديث (٥١٣)[1] «**نحن ولاة أمر الله..**» من كتاب الحجّة من الكافي، ولم يوفّق لإتمامه.

وهذا الشرح، من غرر كتب صدر المتألهين، وأحسن شرح كتب على ذلك الكتاب.

ويظهر منه مدى تضلّعه في العلوم النقلية، من الدراية، والرجال، وأقوال أهل الحديث.

٢٠ - **شرح الهداية الأثيرية**: شرح جيد على كتاب «**الهداية**» لأثير الدين الأبهري (ت١٢٦٤م) الذي يُعدُّ من متون الفلسفة المشّائية.

كتبه صدر الدين حين تدريسه الكتاب - كما في المقدمة - والظاهر أنه من أوائل تأليفاته. وليس فيه ذكر من المباني الخاصة له.

٢١ - **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**: كتاب موجز غير السابق، يبين فيه صدر المتألهين، عقائده، ومبانيه الخاصة، وجانَبَ الإطالة والإطناب.

ويُعدُّ من أنفع كتب المؤلف. وهو مرتّب على خمسة مشاهد.

الأول: في المعاني العامة.

---

(١) يحوي الكافي (١٣٧٠٥) حديثاً:
- الرازي، أبو جعفر محمد بن إسحاق الكُليني: الكافي [الأصول منه والفروع]، ط٣، بيروت، دار صعب/ دار التعارف، ١٤٠١هـ.

الثاني: في وجوده تعالى، وإنشائه النشأة الآخرة والأولى.

الثالث: في علم المعاد.

الرابع: في الحشر الجسماني.

الخامس: في النبوّات والولايات.

٢٢ - **شواهد الربوبية**: وفيه فهرس مطالب مسائله الفلسفية، وأجملَها في ١٨٦ مسألة.

٢٣ - **طرح الكونين**: وهي رسالة «**المسائل القدسية**».

٢٤ - **القضاء والقدر**:

رسالة مرتبة في ستة فصول:

١ - معنى العناية والقضاء والقدر.

٢ - في محل القضاء والقدر.

٣ - في أن العالم مخلوق على أجود نظام.

٤ - كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي.

٥ - كيفية الاختيار فينا.

٦ - في فائدة الطاعات، وتأثير الدعاء.

٢٥ - **كسر أصنام الجاهلية**: ردَّ فيها على المتصوفة وبيَّن طريق المعرفة والسلوك. ورتَّبه على مقدمة وأربع مقالات وخاتمة.

المقالة الأولى: في جلالة العلم بالله وبيان فضائح المدّعين الكاذبين.

المقالة الثانية: في أن الغاية القصوى في العبادات تحصيل المعارف.

المقالة الثالثة: في ذكر صفات الأبرار.

المقالة الرابعة: في المواعظ.

٢٦ - **اللمية في اختصاص الفلك بموضع معيّن**.

٢٧ - اللمعات المشرقية في المباحث المنطقية أو «رسالة التنقيح في المنطق».

٢٨ - المبدأ والمعاد: يشتمل على قسمين:

الفن الأول: في بيان الربوبيات والإشارة إلى معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله.

الفن الثاني: في النظر المختص بالمعاد.

وهذا الكتاب من أوائل ما كتبه صدر المتألهين.

٢٩ - متشابهات القرآن: رسالة صغيرة الحجم مرتبة في ستة فصول بيَّن فيها أقوال الفرق بين المتشابه من الكتاب الكريم، وتحقيق الحق فيه.

وقد جاء معظم هذه الأبحاث بلفظها في **«مفاتيح الغيب»**، و**«تفسير آية الكرسي»**.

٣٠ - المزاج: رسالة وجيزة في تبيين آراء الفلاسفة في مسألة تكوين المزاج، بيّن فيها رأيه الخاص في ذلك، وهي في ستة فصول، كما يلي:

الأول: في تعريف المزاج(١).

والثاني: في تتمة البراهين على عدم حصول العناصر، بعد تحصل المزاج(٢).

والثالث: في ذكر ما قاله الشيخ الرئيس في سد الباب ودفعه.

والرابع: في تتمة الاستبصار ودفع ما يمكن إيراده، على ما وقع عليه الاختيار.

---

(١) - (٢) عنونة الفصلين هذين من المحقق، وكذا ترقيم الفصول كلها، راجع: **الشيرازي، صدر المتألهين: مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين**، تحقيق: أصفهاني، حامد، ناجي، (م.س)، ص ص٣٧١-٣٩٢. وفيما يأتي سأشير إلى هذا المصدر اختصاراً بلفظ: رسائل الأصفهاني: نسبة لمحققها ومصححها.

والخامس: في أن المذهب غير مستحدث.

والسادس: في إعطاء السبب اللمي لما ذهبنا إليه.

٣١ - **المسائل القدسية**: رسالة غير مطوَّلة فيها لبُّ مطالبه الحكمية، شرع في تأليفها، ولم يوفَّق لإتمامها.

وهي مؤلفة من ثلاث مقالات:

المقالة الأولى: في الوجود وأحكامه.

المقالة الثانية: في أحكام واجب الوجود بحسب المفهوم.

المقالة الثالثة: في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلّي(١).

٣٢ - **المشاعر**: رسالة موجزة جمع فيها أُسَّ القواعد الحكمية المتفرقة في كتبه ورسائله، ورتبها على فاتحة وثمانية مشاعر:

الفاتحة: في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه.

المشعر الأول: في غَنائه عن التعريف.

والمشعر الثاني: في كيفية شموله للأشياء.

والثالث: في تحقيق الوجود عيناً.

والرابع: في دفع شكوك أوردت على عينية الوجود.

والخامس: في كيفية اتصاف الماهية بالوجود.

والسادس: بماذا تخصيص أفراد الوجود؟

---

(١) راجع حولها:

- **الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين**: **رسائل فلسفي** (رسائل فلسفية) وتحوي ثلاث رسائل هي: المسائل القدسية ومتشابهات القرآن، وأجوبة المسائل، تعليق السيد جلال الدين الأشتياني، وتصحيحه، وكتابة مقدمة لها، مع تقديم بالإنكليزية لـ: نصر، د. سيد حسين، نشر كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بمشهد، طبع جامعة مشهد، رقم «٥»، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م، ص ص١-٧١ بعد المقدمة (٢١٦ صفحة).

والسابع: في أن المجهول بالذات هو الوجود.

والثامن والأخير: في كيفية الجعل وإثبات وجود الباري تعالى.

٣٣ - المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية: رسالة موجزة في تحقيق بعض المسائل المتعلقة بالمبدأ والمعاد.

رُتِّبت على مقدمة تبين فضل الحكمة، وفَنَّيْن:

الأول: في الإشارة إلى معرفة الله وكيفية أفعاله، ويشتمل على ثمانية مظاهر.

الثاني: في المباحث المتعلقة بالمعاد، ويشتمل على ثمانية مظاهر أيضاً.

٣٤ - المعاد الجسماني: والظاهر أنها رسالة «زاد المسافر».

وهي رسالة موجزة في بيان المعاد الجسماني، ويقول في مقدمتها:

إن مقدمات ما قال فيها، أُثبت وبرهن عليها في كتابه «**الأسفار الأربعة**».

٣٥ - مفاتيح الغيب:

هذا الكتاب من غُرر كتب صدر المتألهين، وأهمها.

كُتِبَ مقدمةً لتفسيره الكبير، الذي لم يوفّق لإتمامه.

ولكونه مؤلَّفاً في أواخر عمره، يعدُّ من المصادر المهمَّة لآرائه. وهو أقرب من كتبه الأخرى إلى المطالب العرفانية الصرفة.

وقد رُتب على مقدّمة وعشرين مفتاحاً.

٣٦ - الواردات القلبية في معرفة الربوبية:

رسالة مرتَّبة على أربعين فيضاً، يكني ويصرّح فيها بالمطالب الذوقية والحكمية.

يبتدئ عن الوجود وأنّه الحق وبيان صفاته، وترتيب العالم الكبير، ثم الصغير، ولزوم تهذيب النفس، ومدى تعاليها إذا كملت، ثم التشنيع على المخالفين من الظاهريين وأعوان الجبابرة، ومواعظ للسالكين والقارّين.

٣٧ - وله ديوان شعر بالفارسية:

وليس شعره في مستوى أدبي عال، وإنما كان يهدف فيه إلى المعاني والمضامين العرفانية والمواعظ، دون نواحي الصنعة الأدبية.

وهناك رسالتان كانتا معروفتين بأنهما له، أثبتت التحقيقات الأخيرة(١)، أنهما منحولتا النسبة إليه، هما:

أ - حل شبهة الجذر الأصم:

وهذه الرسالة في تحليل الشبهة المنطقية، التي تسمى «**استلزام**».

ب - رسالة الوجود:

وتبحث في تحليل آراء الحكماء في الوجود.

وهناك آثار لا تشكّل أعمالاً علمية جادة من مثل:

خلسة، أو ديباجة «**عرش التقديس**» وهي مقدمة لكتاب أستاذه السيد الداماد، لا تتجاوز أربعة عشر سطراً.

---

(١) وهي التحقيقات التي قام بها، حامد ناجي أصفهاني، وقد اعتمدتها لسببين:
أ - أنها آخر التحقيقات لمجموعة الرسائل المشتملة عليها، لمحقق مشهود له بالفضل والدراية في ذلك.
ب - وقد زكّاها لي العلّامة الأستاذ الدكتور غلام رضا أعواني، ونصحني - وهو الخبير - باعتماد مجموعة أصفهاني من رسائل صدر الدين التي حققها. وذلك في لقاء لي معه بتاريخ ٢٦/١٠/١٩٩٩ في دمشق عقيب ندوة معه ضمت لفيفاً من أساتذة قسم الفلسفة في كلية الآداب الدمشقية، في المستشارية الثقافية الإيرانية. وقد كنت جلبتها معي من طهران، بناء على توصية منه كذلك باقتنائها. ويشغل العلّامة أعواني منصباً علمياً رفيعاً، إلى جانب تدريسه في عدّة جامعات، هو: رئيس مجمع الحكمة والفلسفة الإيرانية: «**أنجمن حكمت وفلسفة إيران**».

كما له ثلاثة مكاتيب أخرى إلى أستاذه المذكور.

وهناك رسالة فارسية تقع في صفحتين تشبه أن تكون مكتوبة. فيها تصوير لوجود العالم، والقيامة الصغرى، والكبرى بطريقة أهل الذوق (العرفانيين). وليس هناك من دليل على أنها لصدر المتألهين، غير انتسابها إليه في مجموعة خطّية.



كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ومكانته:

ويعرف هذا الكتاب اختصاراً بـ«**الأسفار الأربعة**» أو «**الأسفار**» وهي جمع سفر، بفتح السين والفاء.

و«**الأسفار**» مرَّتب على أربعة أقسام:

١ - في الأمور العامة.

٢ - في العلم الطبيعي.

٣ - في العلم الإلهي، أو معرفة الربوبية.

٤ - في النفس.

ويأخذ صفته «**الأربعة**» مما حكاه المؤلِّف في مقدمته قائلاً:

«واعلم أن للسُلّاك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحق.

وثانيها: السفر بالحق في الحق.

والسفر الثالث: يقابل الأول، لأنه من الحق إلى الخلق، بالحق.

والرابع: يقابل الثاني من وجه. لأنه بالحق في الخلق»(١).

(١) الأسفار: ج١، ص١٣.

لكنَّ الكتاب غير مرتَّب وفق ما ذكره مؤلِّفه، ومحاولة بعض المعلقين، تطبيقه على هذه الأسفار، تكلّف من غير توفيق.

ويتبين للباحث أن هذا الكتاب قد ألَّفه صاحبه طوال عمره التأليفي، إذ إنه يذكر فيه كثيراً من كتبه ورسائله.

وكان يبدي فيه ويعيد.

ويدعي المؤلِّف، أن كتابه هذا مكرس جميعه للمسائل الإلهية، وأنّ ذكر المسائل الطبيعية فيه هو لحاجة إليها في الإلهية، تستلزم بحثها، كما يوجد عدم ترتيب من تقديم وتأخير في مباحثه المختلفة، وربما كان صدر الدّين كتَبَه، ثم نوى النظر فيما كتب، كيما يعطيه انسجامه، لكنه لم يوفق[1].

مكانته في عطاء الشيرازي:

يشغل كتاب «**الأسفار**» موضعاً مركزياً من مجمل ما خط يراع صاحبه، كتباً، أو رسائل، أو شروحاً، أو تفاسير، وهو الأم لها جميعاً.

ويُعدُّ كل ما سواه من أولئكم فرعاً عليه، وجزءاً من مسائله، كثر هذا الجزء، أم قلّ.

وإنما يتميز هذا الجزء، بأنه ربما أضيفت إليه لمسات يقتضيها السياق المستقل عنه، دونما تأثير له في أي شأن يذكر على جوهر الموضوع الأساس.

---

(١) اعتمدت في ذكر مؤلفاته، مستخرجة ومستصفاة:
- التفسير: ج١، مقدمة المحقق محسن بيدارفر.
- الأسفار: ج١: مقدمة المحقق الشيخ المظفر.
- رسائل الشيرازي: مقدمة رسائل الأصفهاني.
- رسائل الشيرازي: مقدمة رسائل الأشتياني.
- النجفي، المحقق على الفاضل القائيني: معجم مؤلفي الشيعة، ط١، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٥هـ.ق، ص٢٣٧ مادة الشيرازي.

وقد ذكر صدر المتألهين هذا في جلّ ما سوى الأسفار «**واعترف به**» وكان يحيل دوماً في أعماله الأخرى، إلى الأسفار، حتى لا تكاد تجد عملاً كتابياً صنعه يخلو من الإشادة به والإشارة إليه. وفيما يلي نذكر بعض تلكم المواضع تمثيلاً لا حصراً.

يبين الشيرازي مكانة «**الأسفار**» بقوله، في سياق حشر الجمادات والعناصر:

«**يجب عليك أيها الحبيب، الراغب إلى إدراك هذه الغوامض، وكشف هذه الخفايا، القاصرة عن دركها أذهان أكثر الحكماء الكبار - فضلاً عن سائر النظّار، فكيف من دونهم من أُسَراء الوهم - أن تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية، التي ذكرناها في هذا الكتاب الذي فيه قرّة أعين أولي الألباب**»[1].

ويقول في مقدمة رسالته: «**اتحاد العاقل والمعقول**»:

(ولنلخّص[2] في هذه الرسالة، ما شرحناه في حقيقة هذه المقالة في كتابنا الكبير المسمى بـ«**الأسفار الأربعة**» تقريباً للأفهام، وتبييناً للمرام ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[3]. والله ولي العصمة والتأييد)[4].

وفي نهاية ذكر مطلب: «**إثبات الوجود الذهني**» والإشكالات عليه، يقول مختتماً رسالة «**المسائل القدسية**» بهذه الكلمات:

---

(١) الأسفار: ج٥، ص٢٥٧.
(٢) في الأصل: «ولنخلص»، وما أثبتناه أنسب للسياق من قرينتين:
أ - في الأسفار: شرح، وهنا غير ذلك.
ب - «وهنا «تقريب للأفهام، وتبيين للمرام».
وما يفي بهذين الأمرين هو: التلخيص.
(٣) سورة ق، الآية: ٣٧.
(٤) رسائل الأصفهاني: ص٦٤.

«فليُكتَفَ بهذا القدر من هذا المطلب، في هذا المختصر. وزيادة الكشف تطلب[١] من كتابنا الكبير [الأسفار الأربعة][٢].

والتوفيق من الله العليم الخبير»[٣].



يشير في معرض كلامه على تخصيص الوجود بماذا على الإجمال، ويحيل في الآراء المختلفة السابقة إلى كتاب «**الأسفار الأربعة**»، ويصفه هنا كذلك بـ«**كتابنا الكبير**»[٤].

وفي تحقيق مقدمة، يشير إليها، للرد على شبهة ابن كمونة، هي:

«إن الواجب تعالى، كما أنه واجب الوجود بالذات، من جهة ذاته كذلك واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، وليس للواجب تعالى جهة أخرى، لا يكون بحسبها واجباً وموجوداً».

يقول متابعاً:

«وهذه مقدمة قد حققناها وبسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة»[٥].



وخلاصة القول:

إن كتاب «**الأسفار الأربعة**» هو لأفكار الشيرازي، مستقر ومستودع.



---

(١) في الأصل: «بطلب».
(٢) ما بين المعقفين للمحقق الأشتياني، كما يعلم هذا من قرينة الشاهد السابق لهذا.
(٣) الشيرازي: رسالة المسائل القدسية، رسائل الأشتياني، ص٧٢.
(٤) م.ن: ص٢٣.
(٥) م.ن: ص٣٠.

أشهر شراح الأسفار:

بَدَهيٌ أن يحظى كتاب مثل «**الأسفار**» بعناية من يعرفون أهميته من العلماء المحققين إنْ شرحاً، وإن تعليقاً.

منهم من ذكره واعتمده ناشر الأسفار، في الطبعة التي اعتمدناها في هذا البحث وهم[١]:

العلّامة الحكيم الأستاذ علي بن جمشيد النوري، المتوفى (١٢٤٦هـ).

العلّامة الحكيم المولى إسماعيل بن المولى سميع الأصفهاني، تلميذ الأستاذ علي النوري، المتوفى (١٢٧٧هـ).

الحكيم الأستاذ المولى هادي بن مهدي السبزواري، صاحب اللآلئ المنظومة، والتأليفات القيّمة (١٢١٢ - ١٢٨٩هـ).

الفيلسوف الشهير آقا المدرّس بن المولى عبد الله الزنوزي التبريزي، صاحب «**بدايع الحِكم**» المتوفى (١٣١٠هـ).

الأستاذ العلّامة الكبير والمدرّس الشهير، السيد محمد حسين الطباطبائي المعاصر مؤلِّف تفسير «**الميزان**» في ثلاثين مجلداً، و«**أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**»، و«**بداية الحكمة**»، و«**نهاية الحكمة**»، توفي سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

ومنهم من لم يذكر[٢]، وهم:

الآقا محمد بيد آبادي.

الآقا محمد رضا القمشهي. (ت ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٨م).

الميرزا هاشم الجيلاني.

---

(١) **الأسفار**: ج١، مقدمة الناشر، ص ص: ث-خ. وترتيب الأسماء بحسب سنة الوفاة مني.

(٢) راجع:

- **التفسير**: مقدمة بيدارفر، ج١، ص٩٧.

الفصل الأول
منهج الشيرازي وروافده العامة

لا بدَّ لأي مفكر، أيّاً كانت مكانته، من إقامة بنيانه الفكري على أساس لما يذهب إليه، وطريقة مستقلة متفردة، في عرض ما يراه.

ويطلق على ذلك الأساس وتلك الطريقة، اصطلاحاً، لفظ «**المنهج**». فما هو المدلول الدقيق والمنضبط لهذه الكلمة؟

(إنها في عرفنا: أداة معرفية مقعَّدة لتشكيل نسق نوعي من الظواهر والأفكار «**الوقائع والمفاهيم**»، يتيح لنا أن نطلق عليه «**علماً**»)[1].

وإذا ما تفحصنا المنهج الذي اعتمده الشيرازي في بناء مذهبه الفلسفي المتفرد، وجدنا هناك مؤثرات عديدة مارست دوراً تكوينياً في عقلية الشيرازي الفياضة الثّرة، كانت بمثابة روافد تمدّها، حتى لتكوّن أخيراً «**كُلاً**» متماسكاً، يصعب فرزها - عملياً - وردّها إلى أصولها، صعوبة ردِّ المجتمع إلى مجموع أفراده، أو إرجاع البناء إلى مكوناته المادّية المؤلف منها وحسب. وأهم تلك الروافد، التي سنتعرض لها هي:

١ - ١: الرافد المشائي:

ويتمثل هذا الرافد بوجهين معاً هما:

---

(١) الحسن، نزيه: محمد باقر الصدر - دراسة في المنهج، ط١، بيروت، دار التعارف، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص٥.

١ - ١ - ١: قواعد المنطق الصوري وضوابطه:

يرد الشيرازي على من ظن أن الكلام كم منفصل بما يلي:

«وبهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن أن القول كم منفصل، وجعل الكم المنفصل، جنساً لنوعين:

- قار وهو العدد.
- وغير قار وهو القول.

واستدل عليه، بأن القول المركب من المقاطع، ويتقدر بها، وهي أجزاء له، وكل ذي جزء مقدر بجزئه، وهو كم(١).

والخطأ في الكبرى، فإنه ليس كل(٢) ما يتقدر بجزء فهو كم بالذات، بل يجوز أن يكون له حقيقة أخرى.

وقد عرض له إما مقدار أو عدد، وصار له بسببه جزء يعده، والمقطع الحرفي ليس جزئيته، إلا لأنه واحد، والقول كثير(٣)، فله خاصية الكمية، لكونه ذا كثرة، لا لذاته، كما أن للمقطع خاصة الوحدة، لكونه ذا وحدة.

فإذا لم يلتفت إلى العارض، والتفت إلى ذاته، من حيث هي كمية محسوسة؛ لم يكن القول كمية ولا كماً، ولا المقطع وحدة ولا واحداً.

وإلا لكانت الأشياء كمّاً بالذات»(٤).

ولا يخفى أن المصطلحات: كم منفصل، غير قار، كيفية محسوسة، وكذلك المعالجة الشكلية: «**الخطأ في الكبرى**»، وبيان موضع الخطأ، كلها من المنطق الصوري.



---

(١) ونتيجة القياس هنا. فالقول كمٌ منفصل، ولم تذكر فيه، بل ذكرها في البدء.

(٢) في الأصل: «كلما». والصواب ما أثبتنا.

(٣) بل لا نستطيع التعبير عن القول دفعة، إلا بأداة هي اللغة، التي هي مجزّأة شكلاً.

(٤) الأسفار: ج٤، ص١٥.

ويقول في الفصل الرابع من مقولة الكم: «**في تقسيم آخر للكم، وهو التقسيم إلى ذي وضع، وغير ذي وضع**» ما يلي:

(الوضع يطلق على معان ثلاثة:

أحدها: كون الشيء مشاراً إليه بالحس، بالفعل أو بالقوة، والإشارة تعيين الجهة، التي تخص[1] الشيء من جهات هذا العالم، كما في «**الشفاء**»)[2].

وهو هنا يطابق الشيخ الرئيس رأياً.

«وثالثها [أي ثالث معاني الوضع]: معنى تشتمل[3] عليه مقولة من التسع.

وهو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه، بعضها إلى بعض في جهاته، وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة إلا على الجواهر المادية»[4]. كما أنه يعتمد الوضع بوصفه واحدة من المقولات المنطقية الأرسطية.



بيّن الشيرازي أن النفس عندما تفرح، فإنما هناك أمور تعدها لذلك:

«**إن الذي يعد النفس للفرح، أمور ثلاثة، كما ذكره الشيخ في رسالته في الأدوية القلبية**»[5].

وهو بعد ذكر السببين الأولين، وهما: كون الروح على أفضل أحواله في الكم، والكيف، وأمور خارجية أخرى[6]. يقول في الثالث:

(١) في الأصل: «يخص».
(٢) الأسفار: ج٤، ص١٦.
(٣) في الأصل: يشتمل.
(٤) الأسفار: ج٤، ص١٦.
(٥) م.ن: ص ص١٥٢-١٥٣.
(٦) م.ن: ص١٥٣.

«الثالث، أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح، وتكرر الغم يعد النفس للغم، لما ذكره الشيخ، أن كل فعل ذي ضد - إذا تكرر - فإن القوة عليه تشتد، يصير استعدادها[1] أشد.

وبيانه بوجهين:

أحدهما: الاستقراء، فإن الجسم إذا سخن مراراً متوالية، استعد لسرعة التسخن، وكذا إذا برد، وكذا إذا تخلخل، وكذا إذا تكثف.

والقوى الباطنة تصير لها - عند تكرر أفعالها وانفعالاتها - ملكة قوية، ما كان حالاً وبمثل هذا تكسب الأخلاق [العادة، المنعكس الشرطي].

وثانيهما: **القياس**، المأخوذ عن المشهودات، فإن كل انفعال حدث للشيء، فهو مناسب لجوهره، والمناسب للشيء، معاند لضده، والمعاند للضد، إذا تمكن مراراً، نقص من استعداد **القوة** عليه **للقابل** له، فيزاد في استعداده ضده، الذي هو مناسبه.

فهذا هو بيان هذا المعنى، بالاستقراء، والقياس المقبولي.

وأما التحقيق البرهاني، فالكلام فيه أرفع من هذا النمط؛ إذ المقصد أيضاً ليس في الجلالة، بحيث لم يجزْ فيه الاكتفاء بما دون **البرهان اللمي الدائمي**[2]، **وإن كان ذلك أيضاً مقدوراً. بل تصح**[3] **القناعة فيه، بما يؤكد**

---

(١) في الأصل: استعداده».

(٢) وهو البرهان الذي لا يعطيك (علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها، حتى لا تكون فائدته: أن تعتقد أن القول لم يجب التصديق به، بل يعطيك مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة، في الوجود، فتعلم أن الأمر «لِمَ» هو في نفسه كذا). انظر:
- ابن سينا، الشيخ الرئيس الحسين أبو علي: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له: فخري، د. ماجد، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص١٠٣.

(٣) في الأصل: «يصح».

الظن، كما فعله الشيخ. .»[(١)].

ولا يكتفي الشيرازي - كما هو واضح - هنا، بالأخذ عن ابن سينا وموافقته، بل إنه لينبري يشرح هذا المعنى، لتبنيه وتمكينه وفق المنطق الصوري - الذي سار عليه ابن سينا - طريقة واصطلاحاً.



يجادل الشيرازي حول موضوع محل البياض، وهو في صدد تقسيم الكم، فيقول:

«وربما احتج بأن:

محل البياض يقبل جميع الألوان. [ص][(٢)].

وكلّ ما يقبل الشيء يجب أن يكون عارياً عنه. [ك].

فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها. [ن].

والجواب:

[أ -] إن الصغرى كاذبة، لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذي فيه؛ فلا يلزم إلا عراؤه عن غير ذلك البياض.

[ب -] وإن أريد بالقبول الإمكان المجامع للفعلية، منعنا الكبرى وهو ظاهر.

[ج -]وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه، لكان ممتنع الاتصاف به.

---

(١) **الأسفار**: ج٤، ص ص١٥٤-١٥٥.

(٢) كان المناطقة العرب القدماء يضعون القياس على الترتيب التالي: المقدمة الصغرى، فالمقدمة الكبرى، فالنتيجة، مثلما هو حال المناطقة الغربيين اليوم. بينما يضع المناطقة العرب اليوم القياس: كبرى، فصغرى، فنتيجة. وترتيب الشاهد بهذا الشكل، والمعاقف مني (ن.ح).

واللازم باطل، . . فكذا الملزوم.

وهو منفسخ [أي الملزوم] بأن القضية مشروطة، فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلاً، وذلك حق»[١].

ونرى في النقل:

١ - قياساً بسيطاً (قضية حملية).

٢ - قاعدة صحته وخطئه.

٣ - قياساً شرطياً (قضية شرطية).

٤ - قاعدة صحته وخطئه.

وهذه الأمور من مفردات المنطق الصوري كما هو معلوم.



وفي تقسيم صدر الدين لوجوه المضاف «**مقولة الإضافة**» يكتب عنه:

«ومنها، أن المضاف عارضٌ لجميع المقولات.

ففي **الجوهر**: كالأب والابن، والعالم والمعلوم.

وفي الكم: أما المتصل، فكالعظيم والصغير.

وأما المنفصل، فالكثير والقليل.

وفي **الكيف**: كالأحرّ والأبرد.

وفي **المضاف**: كالأقرب والأبعد.

وفي **الأين**: كالعالي والسافل.

وفي **المتى**: كالأقدم والأحدث.

وفي **النصبة** [وهي من مقولة الوضع]: كالأشد انتصاباً وانحناءً.

(١) **الأسفار**: ج٤، ص ص٨٧-٨٨.

وفي المُلْك: كالأكسى، والأعرى.

وفي الفعل: كالأقطع، والأصرم.

وفي الانفعال: كالأشدّ تسخناً وتقطعاً، والأضعف [تسخناً وتقطعاً]»[(١)].

وهذه هي المقولات العشر، في المنطق الصوري لكل موجود، وهي مما يدرسه المبتدئون في هذا العلم، بما هي من مبانيه الأساسية.



فروقات ما بين مفهومي، الكل والجزء، من جهة، وبين الكلي والجزئي، من حيث الإضافة - رغم أن جميعها من أقسام المضاف - هذه الفروقات يبيّنها صدر الدين ويجملها بما يلي:

«ومن جملة أقسام المضاف، الكل والجزء، وإضافتهما غير إضافة الكلي والجزئي، والفرق بينهما وبين هذين من وجوه:

	الكل	والكلي
١ -	من حيث هو كل موجود في الخارج.	من حيث هو كلِّي فلا وجود له، إلا في الذهن.
٢ -	يُعَدُّ بأجزائه.	لا يُعَدُّ بجزئياته.
٣ -	يكون متقوّماً بالجزء.	قد يكون مقوِّماً للجزئي.
٤ -	طبيعة الكل لا يصير هو الجزء.	طبيعة الكلي فإنها تصير بعينها جزئية. مثل الإنسان فإنه صار عين هذا الإنسان.

(١) الأسفار، ج٤، ص٢٠٩. والشاهد بهذا الشكل مني.

٥ - لا يكون كلاً بجزء منه وحدَه[١]	فهو كلي بكل جزئي وحده، لأنه محمول عليه.
٦ - أجزاؤه محصورة غير متناهية.	جزئيات الكلي غير متناهية[٢]



وقد بلغ تأثير المنطق الصوري مدىً عميقاً في تفكير الشيرازي العام نجده في مقدمته لرسالة «**التنقيح في المنطق**»:

« بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رفع سماء العقل الهادي، إلى أصول وفروع النقل، وأقعده في سوق التصرف في مواد صور الأقيسة وكمياتها، وعناصر أمزجة الأدلة وكيفياتها، ليعتبر بنقد البراهين من زيفها، وبوزن مثاقيل الحجج من ميلها وحيفها، ليأمن من النقص والخسران، ويحترز عن الجور والطغيان، فقال له: ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿٩﴾﴾[٣].

---

(١) حول الفرق الخامس أقول:
هذا الفرق هنا، هو عينه الفرق بين ما يطلق عليه المناطقة:
الكُلّ المجموعي.
والكلّ الاستغراقي.
فمفهوم «**الجيش**» أو الحشد مثلاً، هو كلٌّ مجموعي، لا يصح أن يُطلق على كل فرد من أفراده.
بينما مفهوم «**الإنسان**» أو «**الطفل**» يمكن أن يُطلق على «**الإنسان**» و«**الطفل**» مجموعاً، وكذلك عليهما أفراداً، فهو كلٌّ «**استغراقي**».

(٢) **الأسفار**: ج٤، ص٢١٣، بتصرف طفيف جداً، ووضعها بهذا الشكل من عندي (ن.ح).

(٣) سورة الرحمن، الآيتان: ٨-٩.

فويل للمجادلين من أهل الشغب والفساد، والمِراء واللِّداد ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝٣﴾[1].

والصلاة[2] على براهينه الباهرة، وحججه الظاهرة، محمد وآله نتاج مقدمتي الولاية والنبوة، ووسائط حدود العصمة والعدالة، وشرائط إنتاج العلم والعمل، والوصول إلى المبدأ الأوّل»[3].

وتحليل هذا النص يعطي ما يلي:

١ - فهمه الآيات القرآنية بوجهة نظر فلسفية، فهو يفهم الميزان هنا، في الآية الأولى، على أنه علم المنطق، وهو ما يشير إليه، بل ويسميه بـ«الميزان» في كتابه «مفاتيح الغيب»[4].

٢ - تطبيق قواعد المنطق ومصطلحاته على مفاهيمه الاعتقادية وذلك يدل على إجلاله هذا العلم، حينما يطلق مصطلحاته ومفاهيمه على أسمى ما يملك الإنسان، وهو معتقده.

هذا ما كان من تأثير المنطق الصوري بوصفه عنصراً أساسياً تكوينياً من عناصر الفلسفة المشائية، على صدر الدين، إلا أن ثمة أشياء أخرى تأثر بها من هذه الفلسفة حسب ما سوف نراه في البند التالي.

---

(١) سورة المطففين، الآيتان: ٢-٣.
(٢) في الأصل: «الصلوة».
(٣) رسائل الأصفهاني، مقدمة رسالة «التنقيح في المنطق» ص١٥.
(٤) انظر:
الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، قدم له وصححه: خواجوي، محمد، انجمن حكمت وفلسفة إيران (مجمع الحكمة والفلسفة الإيرانية)، ١٣٦٣هـ، المفتاح السادس: الميزان، ص٣٠٠.

١ - ١ - ٢: معطيات مشائية، يونانية وإسلامية:

ومن أُولى هذه المعطيات، ما نلمسه من مكانة مؤسس الفلسفة المشائية، ورأسها ورئيسها، أرسطو، من خلال نقل واحد من كثير مواضع يثني بها على المعلم الأول، ثناء يوصله حدّاً، لا يدانيه سواه في فضله، حيث يراه من أولياء الله الكاملين، إذ يقول فيه:

«**وأكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم مما يدل على قوة كشفه، ونور باطنه، وقرب منزلته عند الله، وأنّه من الأولياء الكاملين. ولعل اشتغاله بأمور الدنيا وتدبير الخلق، وإصلاح العباد وتعمير البلاد، كان عقيب تلك الرياضات والمجاهدات.**

وبعد أن كملت نفسه، وتمّت ذاته، وصار في كمال ذاته، بحيث لم يشغله شأن عن شأن.

فأراد الجمع بين الرئاستين [الروحية، والزمنية]، وتكميل النشأتين، فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم، وإرشادهم إلى سبيل الرشاد، تقرباً إلى رب العباد»[١].



كذلك ينظر «ملّاصدرا» إلى فرفوريوس الصوري (٢٣٣ - ٣٠٥م) شارح أرسطو العظيم، وواضع خامس الكلّيات في منطقه[٢]، بعين الاحترام والتبجيل، بما فهمه عن معلّمه من غوامض وإشارات:

«ومن الحكماء المتألهين، الراسخين في الحكمة: «**فرفوريوس**»، صاحب المشائين. وهو عندي من أعظم أصحاب أرسطاطاليس، وأهدى

(١) **الأسفار**: ج٩، ص١٠٩.

(٢) الكلّي الخامس الذي أضافه فرفوريوس إلى كلّيات أرسطو هو «**النوع**». انظر:
- كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت، دار القلم، [لا . ط]، [لا . ت]، ص١٣١.

القوم إلى إشارته، وغوامض علومه، ومن تلك الغوامض: القول باتحاد العاقل والمعقول[١]، وكون العقل كلّ الموجودات»[٢].



وحول العلاقة بين النقطة، والخط، والسطح، والجسم، وعلاقة ما بينها في الخيال والوجود، نقرأ:

«واعلم أن الذي يقال، أو ينقل من القدماء، أن النقطة ترسم بحركتها الخط، والخط يرسم[٣] بحركته السطح، والسطح الجسم.

فهذا إن كان منقولاً من الحكماء، فهو إما من رموزهم وتجوّزاتهم، كما هي عادة الأوائل.

أو يكون من باب التخيّل، بأن تفعل النقطة بحركتها خطاً، يفعل بحركته في جهة أخرى سطحاً، يفعل بحركته في جهة ثالثة جسماً. كل ذلك في الخيال.

أما في الوجود: فالجسم يتقدم على البسيط، المتقدم على ضلعه، المتقدم على طرفه [الذي يتمثل في النهاية بنقطة]، تقدم ذي النهاية على نهايته»[٤].

ولدى تحليل النص يتبين لنا منه:

١ - الطريقة المنطقية الصورية في المعالجة.. فكل مقدِّمة تسلم إلى نتيجتها إذا سار الأمر تقدماً، وكل نتيجة لازمة عن مقدماتها، إذا سار الأمر رجوعاً. (لكل من النقطة، الخط، الجسم).

---

(١) هذه المقولة أخذها الشيرازي عنه، وصنع فيها رسالة تحمل العنوان ذاته، وهي الرسالة الأولى من مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، التي حققها: أصفهاني، حامد ناجي. انظر:
- رسائل الأصفهاني: ص ص٦١-١٠٣.

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٤٢١.

(٣) في الأصل: «ترسم».

(٤) الأسفار: ج٤، ص٣٧.

٢ - عدم خروج صدر الدين على مقولات من سمّاهم (الأوائل)، ويريد بهم اتباع أرسطو؛ إذ إنه حتى حين تنازله جدلياً - في إمكانية القول عنهم - فهو يبرره بأحد فهمين:

آ - الرمز والمجاز.

ب - أو تخيّل الفعل.

فضلاً عن أن معالجته «**المكان**» هي وفق عالم أرسطو ثلاثي الأبعاد الذي تعبِّر عنه الهندسة الإقليدية.



ويذكر في المشهد الخامس من المفتاح الثالث من «**المفاتيح**»، عن فضيلة العلم، ما يلي:

«.. وتحقيق ذلك كما ذهب إليه جمع عظيم من أكابر الحكماء السابقين **كأرسطو** وشيعته؛ مثل إسكندر [الأفروديسي]، وفرفوريوس، ومن فلاسفة الإسلام **أبي نصر** [الفارابي، ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م]:

إن كلّ إدراك سواء أكان علماً كليّاً، أم إحساساً جزئياً[١] - باتحاد المدرَك بالمدرِك، فالقوة الباصرة تتحد[٢] بما أدركته، وتصورت به من صورة الألوان والأضواء.

والقوة العقلية المسماة بالعقل الهيولاني، تتحد بما تصورته، وتصورت به من الصورة العقلية...

وبيان ذلك.. كما ذكره إسكندر في مقالته؛ أن العقل على ثلاثة أضرب:

---

(١) في الأصل: «**سواء كان علماً كلياً، أو إحساساً جزئياً**»والصواب ما أثبتنا، لوجوب إضافة همزة التسوية، ووضع «أم» بدلاً من «أو» لقوله تعالى:
﴿وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [يس: ١٠].

(٢) في الأصل: «**يتحد**».

أحدها: الهيولاني..

وثانيهما: الذي صار يعقل، وله ملكة أن يعقل..

وأما **العقل الثالث**... فهو العقل الفعّال...»[(١)].



ويكتب في تجرد «**واجب الوجود**» وتقدُّسه عن ملابسات الممكنات:

«**والواجب تعالى لكونه وجوداً صرفاً، متأكِّداً، مقدساً، في غاية التجرد عن هذه النقائص، والتقدّس عن هذه الملابس [ملابس الأجسام، التي فيها شوائب الأعدام والإظلام]، فهو عاقل، ومعقول لذاته**»[(٢)].

وهذا ما أخذت به المشائية اليونانية، ومن بعدها الإسلامية حول الموضوع، وتابعهما هو عليه.



١ - ٢: الرافد الإشراقي:

تشغل الفلسفة الإشراقية التي أشادها حكماء الفرس[(٣)]، بتأثير من ديانة زردشت (٦٢٨ - ٥٥١ق.م) وبلورها بصيغتها المكتملة شهاب الدين

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين: **مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص ص١١٥-١١٧.

(٢) المصدر السابق: ص٢٦٣.

(٣) لمزيد من الاطلاع حول ذلك راجع:

- بارندر، جفري (مشرفاً على التحرير): **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ت: إمام، د. إمام عبد الفتاح، مراجعة: مكاوي، د. عبد الغفار، ط١، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم ١٧٣، ذو القعدة ١٤١٣هـ/ أيار ١٩٩٣م، الفصل الخامس: «**إيران القديمة**»، ص ص١١٥-١٣٤.

ويتكلم هذا الفصل عن أربع ديانات إيرانية قديمة يخصُّ منها الزرادشتية بعرض عام وموجز، ص ص١١٦-١٢٣.

السهروردي (ت٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، حَيّزاً هاماً، من بين مؤثرات منهج الشيرازي، التي شكّلته وكانت أساساً في بنيانه.



والشيرازي ينظر إلى السهروردي، بتَجِلَّة واحترام عظيمين تراهما مبثوثين في سائر ما كتب، عندما يأتي ذكره؛ فلدى كلامه حول مذهب ابن سينا في علمه تعالى يقول:

(ومن القادحين في هذا المذهب: **شيخ أتباع المشرقيين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة**، حيث قال في المشرع السابع من كتابه المسمى بـ«**المطارحات**». .)[١].



كما أنه يستعمل مصطلحات الإشراق، فيكتب في مفتتح السَفَر الثالث، في العلم الإلهي ما نصه:

«الحمد لله الذي أنار بوجوب وجوده الكائنات، وأشرق بنور ذاته ذوات الإنّيات هوية الممكنات»[٢].

ويعلق شارحه السبزواري، بحاشية على هذه العبارات، آخرها:

«والتعبير بوجوب الوجود، والإشراق بالنور، إشارة إلى تغاير لسان الطائفتين [مصطلح كل منهما]، (المشائية والإشراقية) فإن أولئك يعبّرون عن الحق الحقيقي (تعالى شأنه) بواجب الوجود والوجود الحقيقي.

وهؤلاء بنور الأنوار، والنور الغني».



---

(١) **الأسفار**: ج٦، ص١٩٨.
(٢) **الأسفار**: ج٦، ص٢.

ويشرح معنى النور: .

«واعلم أن النور:

إن أريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره، فهو مساوق للوجود بل نفسه، فيكون حقيقة بسيطة كالوجود، منقسماً بأقسامه:

فمنه: نور واجب لذاته قاهر على ما سواه.

ومنه: أنوار عقلية، ونفسية وجسمية.

والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة

والكل من لمعات نوره، حتى في الأجسام الكثيفة، فإنها أيضاً - من حيث الوجود - لا تخلو من نور، لكنه مشوب بظلمات الأعدام والإمكانات، **كما بيناه في شرحنا لحكمة الإشراق.**

وإن أريد به هذا الذي تظهر[(١)] به الأجسام؛ فاختلفوا في حقيقته:

فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسة.

ومنهم من زعم أنه جوهر جسماني.

لكن ينبغي على من يرى أنه عرض، أن يعلم أنه ليس من الأعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة، بل يقع من المبدأ الفياض، في محل قابل إياه، إما **بمقابلة نير**، وإما بذاته..»[(٢)].



ويتناول مصطلحات بعض المشرقيين الفارسيين بالشرح، وهو في صدد **«معنى خطيئة النفس وهبوطها من عالمها العقلي»** فيبيّن:

«وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين:

---

(١) في الأصل: «يظهر».

(٢) الأسفار: ج٤، ص٨٨-٨٩.

إن الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة، ثم أمددته وأيّدته الملائكة، فاستظهر على أهريمن الذي هو الظلمة، إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب، وإن الظلمة حصلت من النور لفكرة ردية.

فهذا الحديث أيضاً كان عن النفس:

فإنها **جوهرة نورانية** من جهة كونها عقلاً بالفعل، كما برهن عليه.

والظلمة: هي القوة الحيوانية والطبيعية.

وانحصارها: تسلط القوى عليها وانجذابها إلى العالم السفلي.

وإمداد الملائكة: مصادفة توفيق القدر بهداية النفس لإشراق عقلي، وخروجها إلى الفعل.

والإمهال إلى أجل مضروب: بقاء القوى إلى حين الموت، أو قطع العلاقة.

الفكرة الردية: التفات النفس إلى الأمور المادّية»[١].



ويبرهن أن الذوات النورية - كالنفس مثلاً - غير واقعة تحت مقولة الجوهر، متبعاً الطريقة الإشراقية، فيقول:

«... ثم إنك لو تأملت في أصولنا السابقة، وتذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه، من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية، وذلك في «**حكمة الإشراق**»، وإنية صرفة، وذلك في «**التلويحات**»، والمآل[٢] واحد - إذ الظهور عين الفعلية والوجود، وقد بين بالأصول الإشراقية، كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، وليس

(١) **الأسفار**: ج٨، ص٣٦٦.

(٢) في الأصل: «**المأال**».

الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي، بل إنما هو بمجرد الكمال والنقص في أصل **الحقيقة النورية** الوجودية - لعلمت:

أن الذوات المجردة النُورية، غير واقعة تحت مقولة الجوهر، وإن كانت وجوداتها لا في موضوع(١).

فعليك يا حبيبي **بهذه القاعدة**، فإنّ لها عمقاً عظيماً، ذُهل عنه جمهور القوم.

وبمراجعة كتبه وقواعده [أي السهروردي] **في دفع** شكوك تستعرض لك فيها»(٢).



وهو هنا، لا يكتفي بالسير على خطى شيخ الإشراق وحسب، بل إنّه يدعو للالتزام بهذا السير، ناصحاً متحبباً.



وفي نقله إشكالاً لمن ذهب إلى عدم القول بالوجود الذهني، يردّ على هذا الإشكال:

«**والجواب عنه بوجوه**:

الأول: - وهو من جملة العرشيات -.

إن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها، في صقع من ملكوت النفس، من غير حلول فيها:

بل، كما أن **الجوهر النوراني** - أي النفس الناطقة - عند **إشراق** نورها على القوة الباصرة، يدرك بعلم حضوري **إشراقي**، ما يقابل العضو

---

(١) إشارة إلى تعريف الجوهر بأنه: الموجود لا في موضوع.

(٢) **الأسفار**: ج٢، ص٤٤.

الجليدي من المبصرات. . ، بل كما يرى ويحس صور الأشياء. . في النوم»[١].

وعند كلمة «الباصرة» يكتب السبزواري حاشية طويلة، نجتزئ منها ما يفيدنا هنا:

«بل للإضراب. لما أجاب على طريقة نفسه (قده) بأن التخيل عندنا بالإنشاء والفعالية، فقيام الصور الخيالية بالنفس عندنا، قيام صدوري، وهذا لا يوجب اتصاف النفس بها، أجاب على طريقة الشيخ الإشراقي»[٢].



ويشبّه تطارد ذكر الله ووسوسة الشيطان، بالنور والظلام:

«. . **فالتطارد بين ذكر الله ووسوسة الشيطان، كالتطارد بين النور والظلام**، وبين الليل والنهار. . »[٣].

ونسبة العالم الحسي (الشهادة)، إلى عالم الغيب (الملكوت) عنده هي كما يلي مفصلة: «**واعلم أن عالم الشهادة، كالقشر بالإضافة إلى عالم الملكوت، وكالقالب بالقياس إلى الروح، وكالظلمة بالنسبة إلى النور**، وهكذا كل طبقة من الملكوت الأعلى والأسفل، بالنسبة إلى [ما] فوقها، على هذا المثال.

وكما أن **الأنوار المحسوسة السماوية**، التي تقتبس منها الأنوار الأرضية قد يكون لها ترتب، بحيث يقتبس بعضها من بعض؛ فالأقرب من المنبع يكون أولى باسم النور، لأنه أشد وأقوى في الظهور.

---

(١) الأسفار: ج١، ص ص٣٠٨-٣٠٩.
(٢) م.ن: ص٣٠٨.
(٣) الشيرازي، صدر الدين: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص١٧٨.

كما يفرض ضوء داخل من القمر في كوّة بيت، واقعاً على مرآة منصوبة على حائط، ومنعكساً منها على حائط آخر في مقابلته، ثم إلى الأرض.

فأنت تعلم: أن ما في الأرض من النور، تابع لما في الحائط، وهو لما في المرآة، وهو لما في القمر، وهو تابع لما في الشمس، إذ نور القمر مستفاد منها.

وهذه الأنوار الأربعة، مترتبة في النورية، بعضها أكمل من بعض، ولكل منها مقام معلوم، لترتبها في الوجود.

فكذلك قد انكشف لأرباب البصائر بالبرهان والكشف معاً **أن الأنوار الملكوتية - عقلية كانت أو نفسية - إنما وجدت من نور الأنوار، على ترتيب كذلك.**

وأن الأقوى، هو النور الأقرب إلى النور الأقصى الذي لا نهاية له في الشدة.

وكل ما هو أشد منه فهو أكمل نوراً، وأقوى معرفة بنفسه وبربه.

وكل ما هو أبعد، فهو أنقص نوراً، وأقل علماً، وأضعف وجوداً، حتى ينتهي إلى عالم الأظلال، ثم إلى الظلمات. وتلك الأنوار كلها، مراتب علمه بذاته، ومنازل لطفه ورحمته، فافهم إن شاء(١) الله تعالى»(٢).



يعقد الشيرازي فصلاً في قاعدة إمكان الأشرف، المنشعبة عن أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق، فيكتب:

«قاعدة أخرى(٣) هي: قاعدة إمكان الأشرف مفادها:

(١) في الأصل: «إنشاء».

(٢) الأسفار: ج٦، ص ص٣٠٥-٣٠٦.

(٣) وهي في صدد أن الصادر الأول عن واجب الوجود، واحد لا مركب: =

أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود، من الممكن الأخس.

وأنه إذا وجد الممكن الأخس، فلابد أن يكون الممكن الأشرف، قد وجد قبله.

وهذا أصل شريف برهاني، عظيم جدواه، كريم مؤداه، كثير فوائده، متوفر منافعه، جليل خيراته وبركاته.

وقد نفعنا الله (سبحانه) به نفعاً كثيراً، بحمد الله وحسن توفيقه. وقد استعمله معلم المشائين، ومفيدهم صناعة الفلسفة في «**أثولوجيا**»[(١)] كثيراً، وفي كتاب «**السماء والعالم**».

حيث قال - كما هو المنقول عنه -:

يجب أن يعتقد في العُلويات ما هو أكرم.

وكذا «**الشيخ الرئيس**» في «**الشفاء**» و«**التعليقات**». وعليه بنى - في سائر كتبه ورسائله - ترتيب نظام الوجود، وبيان سلسلتي البدو، والعود.



وأمعن في تأسيسه «**الشيخ الإشراقي**» إمعاناً شديداً في جميع كتبه

= «بل ههنا[(*)] قاعدة كلية في أنه:
لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقاً عن قوة جسمانية، أو صورة متعلقة بالمادة أكان[(**)] التعلق في أصل الوجود، أم[(***)] في الفعل والإيجاد.
- **الأسفار**: ج٧: ص ص٢٤٣-٢٤٤. ولا تخفى السمة المشائية في هذه القاعدة.

(١) المعروف الآن أن كتاب «**أثولوجيا**» أو الربوبية، هو لـ«**أفلوطين**» وليس لأرسطو كما كان شائعاً في زمن الشيرازي.

(*) في الأصل: هيهنا.
(**) في الأصل: كان.
(***) في الأصل: أو، وما أثبتنا هو الصواب.

كـ «**المطارحات**»، و«**التلويحات**»، وكتابه المسمى بـ«**حكمة الإشراق**». حتى في مختصراته كـ «**الألواح العمادية**»، و«**الهياكل النورية**»، والفارسي المسمى بـ«**يرتونامه**»(١)، والآخر المسمى بـ «**يزدان بخش**»(٢)، قد استعمل هذه القاعدة في إثبات العقول، وإثبات المثل النورية أرباب الأنواع وغير ذلك.

فنقول في بيانه، على محاذاة ما وجدنا في كتب «**الشيخ الإشراقي**. . »(٣).



ونجد في الشاهد المذكور تعانق الرافد الإشراقي والمشائي معاً.

كما نرى في النقل التالي - على قصره - يحاول الشيرازي توحيد عدد من المدارس الفلسفية:

«وخلق كل شيء أزواجاً، لأن كل ممكن زوج تركيبي، والواجب هو الفرد الأحد، لكونه مبدأ الأزواج، واعتبره بالأعداد، إذ كل عدد قليله وكثيره هو فعل الواحد ومعلوله.

- ومن ها هنا نشأ أكثر اعتناء الحكيم الكامل **فيثاغورس** [٥٧٢ - ٤٩٧ق.م] وأصحابه باشتغالهم بالبحث عن أرثماطيقي، وخواص الأعداد ومراتبها، وكيفية نشأتها من الواحد، وعودها إليه؛ إذ الكل منه بدأ(٤) وإليه يعود؛ لأن طريقتهم هذه هادية لهم إلى معرفة الصانع البديع، وصفاته، وآثاره، وأفعاله، ومؤدية بهم إلى الكشف عن أحوال ذاته، وهي النظر في أحوال الوحدة والواحد الحقيقي، ونسبة الكثرة والعدد إليه.

---

(١) ومعناه: كتاب النور.

(٢) ومعناه: هبة الله، أو عطاء الله. ورد في الأصل «يزدان بخس» والصواب ما أثبتنا.

(٣) **الأسفار**: ج٧، ص ص٢٤٤-٢٤٥.

(٤) في الأصل: «بدء».

كما أن طريقة بعض الحكماء في معرفة الحق وصفاته وأفعاله، **النظر في أحوال الوجود، والموجود بما هو موجود.**

وكلتاهما طريقة واحدة في الحقيقة؛ **إذ الوجود والوحدة متحدان** حقيقة وذاتاً، متساوقان ومتلازمان مفهوماً واعتباراً.

- وكذا طريقة النور **للإشراقيين.**

- [و] طريقة العشق **لطايفة من الصوفيين** ترجع[1] أيضاً عند التعمق إلى طريقة الوجود.

إذ النور عين الوجود، كما بينا في حواشي حكمة الإشراق.. إذ الكل نشأ من فيض وجوده، ونشأ من إشراق جلال نوره»[2].

وهذه المدارس هي على الترتيب:

١ - الفيثاغورية.

٢ - المشّائية.

٣ - وحدة الوجود.

٤ - الإشراقية.

٥ - بعض الصوفية.

٦ - الأفلاطونية الحديثة.

وبهذا الشاهد الغني والمركّز، نختم كلامنا عن الرافد الثاني من روافد منهج الشيرازي.



---

(١) في الأصل: «يرجع».

(٢) الشيرازي، صدر الدين: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٢٤٧-٢٤٨.

١ - ٣: رافد النصوص الإسلامية:

يمكننا أن نعد النصوص الإسلامية رافداً ثالثاً من روافد منهج الشيرازي، ومن ثم فلسفته التي يبنيها عليه.

وبدهي أن يكون القرآن الكريم، هو أول هذه النصوص عندما يكون الكلام عليها.

وفي وسعنا تصنيف معالجة الشيرازي ونظرته لهذا الموضوع كما يلي:

١ - ٣ - ١/أ: القضايا العامة:

ينظر الشيرازي إلى القرآن الكريم على أن فيه موازين كل العلوم، كما أنه مفاتيح كل العلوم كذلك:

«ولو فتح باب الموازنة بين المحسوس والمعقول، لفتح لك باب عظيم في معرفة الموازنة بين عالم المُلك والشهادة، وبين عالم الغيب والملكوت، وتحته أسرار عظيمة. من لم يطلع [عليها] حرم عليه الاقتباس من أنوار القرآن والتعليم، ولم يحط[1] من علمه إلا بالقشور.

وكما أن في القرآن موازين كل العلوم، فكذلك فيه مفاتيح كل العلوم..»[2]



وهو أول مصادره المعتمدة في المعرفة النقلية، التي ينصح بها المغترين الذين قصروا طلب المعرفة، على غير هذه المصادر، طلباً للشهرة والتفاخر:

(١) في الأصل: يحطه.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٣١٥.

«وكذلك حال المغترين بلامع سراب الحكمة، المحرومين عن شراب ماء المعرفة في:

- أنهار آيات القرآن.
- وجداول أحاديث سيد الإنس والجان.
- وسواقي كلمات أوليائه، وأهل بيته الطاهرين. سلام الله عليه وعليهم أجمعين»[(١)].

ذلك أن مفتاح المعرفة وأساسها: الحوار.

وطرق هذا الحوار مذكورة بإيجاز وشمولية في الكتاب العزيز، قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾[(٢)].

- فالحكمة البرهانية، للكاملين المقربين.
- والموعظة الخطابية، لأهل السلامة وأصحاب اليمين.
- والمجادلة، لدفع شبهة الضّالين، ومن أصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين[(٣)].



ويقول ملّخصاً ضروب كلامه تعالى:

«فأعلى ضروب الكلام: هو الكلام الإبداعي ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[(٤)]، وهو عالم القضاء الحتمي ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[(٥)].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص١٧.
(٢) سورة النحل، الآية: ١٢٥.
(٣) الأسفار: ج٧، ص٨٦.
(٤) سورة القمر، الآية: ٥٠.
(٥) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

[وهو مقصود وأوّلي بالذات].

والأوسط: هو الأمر التكويني، وهو عالـم القَدَر ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾(١).

[ولِعَيْن الكلام مقصود آخر، يترتب عليه وجه اللزوم].

والإنزال [الأدنى]: هو الأمر التشريعي التدويني ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾(٢).

والأولان من الكلام لا يتخلفان [من جهة القابل].

فالأول: إبداع العالم.

والثاني: أمره تعالى للملائكة.

أما الأخير فيتخلف كالشرائع الموجهة إلى الثقلين، فقد تطاع وقد تعصى»(٣).



ويرى السبزواري شارح الشيرازي الكبير، أن للقرآن قسمين:

١ - تدويني: هو ما بين الدفتين.

٢ - تكويني: إما: آفاقي ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى﴾(٤).

وإما: أنفسي ﴿وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾(٥).

فمن قرأ أي واحد من الثلاثة [الأخيرة] كان كمن قرأ الباقيين»(٦).

---

(١) سورة القمر، الآية: ٤٩.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١٣.

(٣) **الأسفار**: ج٧، ص ص٦-٧.

(٤) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

(٥) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

(٦) **الأسفار**: ج٧، ص٣٠. حاشية.

١ - ٣ - ١/ب: آداب وشرائط لتجلّي علوم الكتاب الكريم:

ولا بدّ لقطف ثمرات القرآن، وتجلّي علومه، وجني غراسه، من آداب وهي:

١ - فهم عظمة الكلام.

٢ - تطهير القلب من خبائث المعاصي وأرجاس العقائد الفاسدة.

٣ - حضور القلب، وترك حديث النفس.

٤ - التدبّر.

٥ - الاستنباط.

٦ - التخلي عن موانع الفهم.

٧ - التخصيص، وهو أن يقدِّر العبد أنَّه هو المقصود بكل خطاب.

٨ - التأثر، والوجد.

٩ - الترقي: وهو أن يترقى إلى أن يسمع الكلام من الله، لا من نفسه.

١٠ - التّبري: والمراد منه أن يتبرأ من حوله وقوته، والالتفات إلى نفسه بعين الرضا والتزكية(١).

وهذه الآداب العشرة(٢) يقول الشيرازي إنه نقلها عن **الإحياء** للغزالي: «**فهذه عشرة آداب للمتأمل التالي للقرآن، وجدناها في كتاب الإحياء،**

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٥٨-٦٩.

(٢) وتجدها مفصلة في:

- الغزالي، الإمام: إحياء علوم الدين، تحقيق: طبانة، د.بدوي، [د.ط]، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، كتاب آداب تلاوة القرآن، الباب الثالث في أعمال الباطن في التلاوة وهي عشرة، [د.ت]، ج١، ص ص٢٨١-٢٩٠.

فنقلناها من غير كثير تفاوت في صورة الألفاظ، مع زوايد أردفناها زيادة في الاستبصار، وتكثير الفوايد لأهل[١] النظر والاعتبار»[٢].

أي أن نقلها، بالتعبير المعاصر «**بتصرف**».



وهو يشترط ترك التعصب المذهبي والتقليد، فيقول في صدد فتح باب الموازنة بين عالمي المحسوس والمعقول:

«والآن، قد كشفنا ﴿عَنكَ غِطَآءَكَ[٣] فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾[٤]. فتأمّل في هذا المقام، فعساك تنفتح لك روزنة[٥] إلى عالم الملكوت تسترق منه السمع، وإلا فإني ما أراك يفتح لك بابها، وأنت مشغول بهذه العلوم الرسمية، ومنتظر لأن تصل إلى مقام من المقامات التي لأهل الله، بمجرد التعصب للمذاهب والتقليد، فما زلت متوجهاً إلى ملابس عالم التقليد، مصروف الوجه إليه من أنوار عالم الملكوت، فمحال أن تتجلى[٦] لك أسرار القرآن، وعجايب أنوار الحكمة والإيمان»[٧].



١ - ٣ - ١/ج: مفاهيم يأخذ سندها من القرآن الكريم:

في معرض بيانه كيف يكون المعنى الجوهري جوهراً، يكتب الشيرازي:

---

(١) في الأصل: أهل.
(٢) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٦٩.
(٣) في الأصل: «غطائك».
(٤) سورة: ق، الآية: ٢٢.
(٥) الكوّة غير النافذة، وهو معرَّب.
(٦) في الأصل: «يتجلى».
(٧) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٣١٥.

«.. وقد ترى معنىً واحداً في هذا العالم، تارةً موجوداً بوجود استقلالي تجردي، وأخرى موجوداً بوجود مادّي كالعلم والقدرة المشتركين بين المَلَك والحيوان.

وكذا يوجد معنى واحد تارةً بوجود إبداعي محفوظ عن الخلل، وأخرى بوجود كائن فاسد، كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات، وجسمية الفلك في القوة والشدة، كما قال تعالى:

﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾[1]

وقال: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾[2]

وقال في حق الأرض، وما يتركب منها:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[3]

و﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[4]

وأما الفناء العام للجميع، فهو ضرب آخر من العدم، غير الفساد، وهو المشار إليه في قوله تعالى:

﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾[5].

فالمعاني الجوهرية، وإن كانت في موضوع الذهن، كما يراه القوم، لكن يصدق عليها أنها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع، فتكون[6] جوهراً بهذا المعنى.



(١) سورة الأنبياء، الآية: ٣٢.
(٢) سورة النبأ، الآية: ١٢.
(٣) سورة الرحمن، الآية: ٢٦.
(٤) سورة الزمر، الآية: ٣٠. وفي الأصل وردت: «فإنك» والصواب ما أثبتنا.
(٥) سورة الزمر، الآية: ٦٨.
(٦) في الأصل: «يكون».

وأما الباري جلّ ذكره، فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه، لكونه قيوماً بذاته، لا بنحو خاص من الوجود.

هذا إذا كانت الجوهرية حال الماهية[(١)].

وأما إذا كان المراد بها[(٢)]، الوجود الجوهري، فامتيازه عن الواجب، بالإمكان والوجوب، والنقص والكمال.

والمراد بالنقص: أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه، وبه يغاير الكم والكيف، وغيرهما من المقولات، وأشياء أخرى.

والواجب جلّ ذكره، لا يُحَدُّ بحد، ولا ينتهي إلى غاية، بل غاية الأشياء محيط بالكل، وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء محيط[(٣)].

وأما امتيازه عن وجودات الأعراض، حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن - كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه - فبالاستغناء عن الموضوع له، كما هو رأيهم وعدم الاستغناء لها.

فأتقن ما علمناكه، فإنك لم تجد في الكتب المتداولة على هذا الوضوح والإنارة»[(٤)].



ويقول في أحد تقسيماته الفاعلَ:

«واعلم أنك - كما سنقف في مباحث العلّة والمعلول - إن العلّة قد

(١) في الأصل: «المهية».
(٢) في الأصل: «به».
(٣) هكذا وردت في الأسفار. وهي في الكتاب العزيز: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].
(٤) الأسفار: ج٤، ص ص٢٤٥-٢٤٦.

تكون علّة بالعرض، فاعلم ها هنا، أن أكثر ما يظنونه فاعلاً، فهو ليس بفاعل بالحقيقة.

وذلك: كالأب والأولاد، والزراع للمزروع، والباني للأبنية، فليست هي عللاً مفيدة لوجود ما ينسب إليها، بل إنها مُعِدَّات من جهة تسببها، وعلل بالعَرَض لا بالذات.

والمعطي للوجود في هذه المعلولات[1]، هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله:

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٦٧﴾ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾﴾[2].

فأشار إلى أن الجمهور، ما يسمونه فاعلاً ليس إلا مباشر الحركات ومبدأ[3] التغيّرات في المواد[4]، ومحركها.

وأما فاعل الصور، ومعطي الموجودية، فهو الحقُّ عزَّ اسمه»[5].

كما أنه يأخذ الفرق بين الضوء والنور من القرآن كذلك:

---

(١) في الأصل: «المعلومات»، وما أثبتنا أنسب للسياق.

(٢) سورة الواقعة، الآيات: ٥٨-٥٩، ٦٣-٦٤، ٧١-٧٢ على الترتيب، ووضعها بهذا الشكل مني.

(٣) في الأصل: «مبدء».

(٤) في الأصل: «الموارد» والأنسب لاستقامة المعنى ما أثبتناه.

(٥) الأسفار: ج٣، ص ص١٦-١٧.

«ضوء المضيء، إن كان من ذاته، لا بأن يفيض من مقابله كالشمس، يسمى ضياء.

وإلا فعَرَض كالقمر، ويسمى نوراً.

أخذاً من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾[(١)] أي ذات ضياء، وذا نور»[(٢)].



ولأجل بيان التفرقة بين خطاب الملائكة، الروح القدسية لدى الناس في اليقظة، وخطاب الروح البنيوية معاشر الملائكة في النوم، نجده يأتي بحشد من الآيات القرآنية، في خلال صفحتين فقط، يلتقطها من مختلف سور القرآن، يُعَدُّ بثمانية عشر شاهداً، مستخلِصاً نتيجة - في ختام هذه الاستشهادات - هي:

«إن القرآن والآيات المنزلة، هي بعينها:

آيات كلامية عقلية في مقام.

وكتب لوحية في مقام.

وأكوان خلقية في مقام.

وألفاظ مسموعة بهذه الأسماع الحسية أو نقوش مبصَرة في المصاحف بهذه الأبصار الحسية.

فالحقيقة واحدة، والمجالي متعددة، والمشاهد مختلفة، والمواطن كثيرة»[(٣)].

ويقرر خاصية هامة للجوهر هي أن الواحد العددي منه، يقبل صفات متقابلة:

---

(١) سورة يونس، الآية: ٥. وقد وردت في الأسفار: «والذي...».

(٢) الأسفار: ج٧، ص٩٥.

(٣) الأسفار: ج٧، ص ص٢٨-٣٠.

«ومن خاصية الجوهر: أن الواحد العددي منه، يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم، والرجاء والخوف في النفس.

فإن قلت: الظن الواحد قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، وهو نوع من العلم القائم بالنفس. والعلم الحصولي عرض، فالكيف أيضاً اشترك مع الجوهر في هذا الوصف [أي في أنه عرض].

قلت: المراد تبدل تلك الصفات المتضادة **في أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج**. والصدق والكذب من الأمور النسبية.

فالظن الصادق إذا كذب، كان لتغير الأمر الخارج عنه[١].

فالصورة الفعلية مجالها عندما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق. وهذا أيضاً من الخواص الغير الشاملة.

فإن الجواهر المفارقة لا تغير فيها، والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد، ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو والإثبات.

وإنما القابل لشيء منها: هو ما دون ذلك العالم، كالعالم النفساني السماوي [عالم الأفلاك]، فإن فيه كتاب المحو والإثبات، لتطرق النسخ والتبديل **في النفوس، لقوله تعالى**:

﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[٢] [٣].



١ - ٣ - ٢: الحديث النبوي الشريف:

الحديث النبوي الشريف هو ثاني المصادر النقلية في الشريعة الإسلامية، والذي اعتمده صدر الدين بوصفه كذلك، من خلال تشنيعه على

---

(١) ذلك أن تعريف الصدق منطقياً: هو مطابقة ما في الأعيان لما في الأذهان. والحاشية مني.
(٢) سورة الرعد، الآية: ٣٩.
(٣) الأسفار: ج٤، ص ص٢٧٨-٢٧٩.

المغتَرّين بلامع سراب الحكمة، المقتصرين في علومهم عليه، المحرومين عن انتهال شراب ماء المعرفة في المصادر التي ذكرها، في الشاهد الثاني الذي أوردناه من الفقرة السابقة، مما يمكّننا من استنتاج غرضه الموفّق بين الشريعة والحكمة الذي يلفّ مذهبه كله.

وفي الشواهد التالية من الحديث الشريف، الذي لا يمنعه سندها الروائي من أي طريق أخذت - من الناحية المذهبية[١] - من الأخذ بها، والبناء عليها، نرى أثر ذلك.

ففي صدد قوله إن النفس عالم آخر ينقل:

(وعن رسول الله ﷺ: **«إن الله خلق آدم على صورته»**.

وعن محمد بن مسلم قال: سألت أبا[٢] جعفر عليه السلام: عما يروون: إن الله خلق آدم على صورته، فقال: **«هي صورة مُحَدثة مخلوقة، اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها إلى نفسه»)**[٣].

ويدعم رأيه في خلق الأرواح قبل الأجساد بحديث شريف هو:

«خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[٤].

ويبيّن أن المفارق قسمان:

(. . . المفارق:

---

(١) إذ إنه يقسم الأحاديث إلى فئتين:
- من طرق الإمامية (الاثني عشرية)، الشيعة، ص ص١٢٢-١٢٣.
- من طرق غيرهم، السُنّة. ص ص١٢٢-١٢٣.
ذكره في كتاب «مفاتيح الغيب»، وفي ذلك درس في الموضوعية، ونفي التعصب.

(٢) في الأصل: «أبى».

(٣) الشيرازي: صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، (م.س). ص٥٢٨.

(٤) الأسفار: ج٨، ص٣٧٣.

- إما مفارق الذات والفعل جميعاً[١] عن الجواهر الجسمانية.

- وإما مفارق الذات متعلق التدبير بها.

والأول باصطلاح الحكماء يسمى عقلاً.

والثاني يسمى نفساً.

والقسم الثاني لها ضرب من الافتقار إلى الجسم، لتأثرها وانفعالها عن آثار شواغل الجسم؛ إذ لو لم تتأثر[٢] عن الجسم وأحواله، لم يكن لها تعلق تدبيري، بل لها تأثير فقط إن كان لها تعلق، فتكون[٣] عقلاً محضاً، لا نفساً، وإلا فلا التفات ولا تأثير أيضاً.

كما ورد في الحديث: «**أول ما خلق الله، العقل**»[٤].



وعن فضيلة طلب العلم ينقل قول رسول الله ﷺ:

(«من سلك طريقاً يطلب فيه علماً[٥]، سلك الله به طريقاً إلى الجنة، وأن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضىً[٦] به، وإنه يستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الأرض حتى الحوت في البحر، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على ساير النجوم ليلة البدر. وإن العلماء ورثة

(١) في الأصل: جمعياً».
(٢) في الأصل: «يتأثر».
(٣) في الأصل: «فيكون».
(٤) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٣٣٧.
وتجد هذا الحديث كذلك في:
- الأسفار: ج٧، ص٢٦٢.
(٥) معلوم في العربية أن من خصائص النكرة: إفادتها العموم.
(٦) في الأصل: «رضاً».

الأنبياء، لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر»[(١)].



والتفكر له خيرية على العبادة، لوجهين[(٢)].

الأول: أنه يوصل إلى الله.

والثاني: أنه عمل القلب.

وهو ما يستخلصه من حديث:

«تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة».



ومن العلم ما له خصوصية، وهو ما يعرف عند أكابر الصوفية بـ**«العلم اللدني»**:

«إن من العلم كهيئة المكنون، لا يعلمه إلا العلماء بالله»[(٣)].



وعن أحوال يوم البعث والحساب ومقايستها بالحياة الدنيا يأخذ صدر الدين سنده في ذلك من حديث:

«كما تعيشون تموتون، وكما تنامون تبعثون»[(٤)].

أما عن العذاب الأخروي وخلوده، وهل هذا الخلود يطال صاحب الكبيرة - كما ذهب إليه المعتزلة - فالشيرازي يرفض خلود العذاب بدليل حديث:

---

(١) **الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص١٢٢.

(٢) م.ن: ص١٢٤.

(٣) م.ن: ص٤٠.

(٤) **الأسفار**: ج٩، ص٥.

«إن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار»(١).



١ - ٣ - ٣: أقوال الأئمة عليهم السلام (٢):

ومن النصوص الإسلامية التي يعتمدها الشيرازي - إلى جانب القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف - هي أحاديث الأئمة من أهل بيت

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، (م. س)، ص٥٨٩.
ولا يخفى أن مجمل الأحاديث التي ذكرت هنا - تمثيلاً لا حصراً - لها صدى عميق في مذهب صدر الدين.

(٢) المقصود بهم الأئمة الإثنا عشر وهم:

١ - علي بن أبي طالب (المرتضى)	(ت٤٠هـ/ ٦٦١م)
٢ - الحسن بن علي (المجتبى).	(٣-٥٠هـ/ ٦٢٤-٦٧٠م)
٣ - الحسين بن علي (الشهيد).	(ت٦١هـ/ ٦٨٠م)
٤ - علي بن الحسين (السجّاد).	(٣٨-٩٥هـ/ ٦٥٨-٧١٢م)
٥ - محمد بن علي (الباقر).	(٥٧-١١٤هـ/ ٦٧٦-٧٣٢م)
٦ - جعفر بن محمد (الصادق).	(٨٠-١٤٨هـ/ ٦٩٩-٧٦٥م)
٧ - موسى بن جعفر (الكاظم)	(ت١٢٨-١٨٣هـ/ ٧٤٥-٧٧٩م).
٨ - علي بن موسى (الرضا)	(١٥٣-٢٠٣هـ/ ٧٧٠-٨١٨م)
٩ - محمد بن علي (الهادي)	(١٩٥-٢٢٠هـ/ ٨١١-٨٣٥م)
١٠ - علي بن محمد (الجواد)	(٢١٤-٢٥٤هـ/ ٨٢٩-٨٦٨م)
١١ - الحسن بن علي (العسكري)	(٢٣١-٢٦٠هـ/ ٨٤٥-٨٧٣م)
١٢ - محمد بن الحسن (المهدي)	(٢٥٥هـ-../ ٨٦٨-..م)

والجدير ذكره هنا: أن من أصول الفقه الشيعي المعتمدة هو «قول المعصوم» وهو يعني: كُلاً من الأحاديث النبوية الشريفة، وأحاديث الأئمة من أهل بيته، بجامع العصمة لكل، وإنما كان الفصل بينهما هنا، فصلاً فنياً لا غير.
وللمزيد حول هذا، انظر:
الصدر، السيد محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، ط٣، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، فقرة «البيان الشرعي»، ص٣٢.

النبوّة، وذلك في أساس قضايا خطيرة في مجمل فلسفته، وتُري الشواهد التالية صدق دعوانا، ويطالعنا الفصل الرابع من المفتاح التاسع، الذي يصف الملائكة، بما يلي:

«واعلم أن أشرف الكلام، بعد كلام الله، وكلام رسوله عليه وآله السلام، قول **أمير المؤمنين**، وسيد الموحّدين، في صفة الملائكة، في بعض(١) خطب «**نهج البلاغة**»:

«ثم خلق سبحانه لإسكان سمواته، وعمارة الصفيح الأعلى من ملكوته، خلقاً بديعاً من الملائكة...

ثم قال عليه السلام في آخر هذه الخطبة: «**وليس في أطباق السموات(٢) موضع إهاب، إلّا وعليك مَلَك ساجد، أو ساعٍ حافد، يزدادون على طول الطاعة بربهم علماً، وتزداد عزّة ربهم في قلوبهم عِظَماً**»(٣)».



كما أنه يأتي بما يدلِّلُ به على نفي زيادة الصفات عن ذاته تعالى:

«وقد وقع في كلام مولانا وإمامنا، مولى العارفين، وإمام الموحدين، [يقصدِ علياً بن أبي طالب] ما يدلُّ على نفي زيادة الصفات لله تعالى بأبلغ وجه وآكده، حيث قال في خطبة(٤) من خطبه المشهورة:

«أوّل الدِّين معرفته.

---

(١) **الإمام علي**: **نهج البلاغة**، شرح محمد عبده، [د.ط]، دمشق، مطبعة كرم ومكتبتها، [د.ت]، ج١، ص ص١٧٢-١٧٣.

(٢) وردت في «مفاتيح الغيب» للشيرازي «السماء». والصواب ما أثبتناه، وهي آخر كلمة في الصفحة ١٧٢، من الجزء الأول «**نهج البلاغة**».

(٣) **الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين**: «**مفاتيح الغيب**»، م.س، ص ص٣٥٣-٣٥٤.

(٤) **الإمام علي**: **نهج البلاغة**، (م.س)، ج١، ص ص١٤-١٦. ووضعها بهذا الشكل مني.

وكمال معرفته التصديق به.

وكمال التصديق به توحيده.

وكمال توحيده الإخلاص له.

وكمال الإخلاص له، نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف، أنَّه غير الصفة.

فمن وصف الله سبحانه فقد قَرَنَهُ.

ومن قَرَنَه فقد ثنَّاه.

ومن ثنَّاه فقد جَزَّأه.

ومن جزّأه فقد جَهِلَه.

ومن جَهِلَه فقد أشار إليه.

ومن أشار إليه فقد حَدَّه.

ومن حَدَّه فقد عدَّه.

ومن قال فيمَ فقد ضَمّنَهُ.

ومن قال علامَ فقد أخلى منه».

انتهى كلامه المقدس، على نبيّنا وعليه وآله السلام والإكرام.

وهذا الكلام الشريف - مع وجازته - متضمّن لأكثر المسائل الإلهية ببراهينها..»(١).

وبعد ذلك يعمد إلى شرح جمل هذه الخطبة، واحدة واحدة - من منظور فلسفي، على مدى ما يقرب من ست صفحات.

---

(١) الأسفار: ج٦، ص ص١٣٥-١٣٦.

ولدى حديثه على ما ورد من الإشارات إلى هبوط النفس من عالمها القدسي يقول:

«**وفي كلام أمير المؤمنين** عليه السلام: «رحم الله امرأً[(١)] عرف من أين، وفي أين، وإلى أين».

فالأولى[(٢)]: إشارة إلى حال النفس قبل الكون.

والوسط: إلى ما مع الكون.

والآخر: إلى ما بعد الكون»[(٣)].



وفي كلامه عن الصراط يوم القيامة، وصفته، يستشهد بقول عن **الإمام الحسن** عليه السلام [(٤)]:

«إن الصراط مسيرة ثلاثة آلاف سنة: أدق من الشعر، وأحد من السيف؛ ألف صعوداً، وألف استواءاً، وألف هبوطاً».



ويأخذ عن **الإمام الصادق** عليه السلام في عدم مدخلية الأشياء في الباري تعالى[(٥)]، قوله:

«إن الرضا والغضب حال تدخل عليه [أي الإنسان]، وخالقُنا لا مدخل للأشياء فيه، لأنه واحد، أحدي الذات، وأحدي المعنى».



---

(١) في الأصل: «امرءا».

(٢) ولعل الأنسب هنا: الأول، كي تتجانس الحدود تذكيراً.
والمراد منها (الأول، والأوسط، والآخر). أطراف وجود النفس، أو أطوارها.

(٣) **الأسفار**: ج٨، ص ص٣٥٥-٣٥٦.

(٤) **الأسفار**: ج٩، ص٢٨٦.

(٥) **الأسفار**: ج٦، ص٣٥٧.

ويقول في دعوى معرفة الله بحجاب، أو بصورة، أو بمثال، وبكلمة واحدة: دون الفناء في التوحيد:

«وفي كتاب «**الكافي**»[١] عن أبي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة، أو بمثال، فهو مشرك، لأن حجابه، ومثاله، وصورته، غيره، وإنما هو واحد موحد، فكيف يوحده من زعم أنه عرفه بغيره؟

وإنما عرف الله من عرفه بالله[٢]، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، وإنما يعرف غيره.. الحديث»[٣]».



وفي مبتدى كلامه على منكري العلم اللدني، يأتي بحديث **للإمام علي بن أبي طالب** مع إشارة للإمام **علي بن الحسين** عليه السلام تؤيد حديث جَدِّه:

«.. وروى كُمَيْل بن زياد عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل أنه قال حين ضرب بيده إلى صدره: «**إن ههنا لعلوم جَمَّة لو وجدت لها**

(١) من أمهات كتب الحديث وأحد مصادر أربعة موسعة فيه، لدى الشيعة الإمامية، وهو لثقة الإسلام محمد بن يعقوب **الكُلَيني** المتوفى سنة (٣٢٩هـ/ ٩٤١م).
والثلاثة الأخريات:
- من لا يحضره الفقيه «للصدوق» محمد بن علي بن الحسين، المتوفى سنة (٣٨١هـ).
- و«التهذيب».
- و«الاستبصار» وهما للشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد، المتوفى سنة (٤٦٠هـ ١٠٦٤م).
انظر الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، (م. س)، ص ٥٦.

(٢) هذا قبل نظرية: «**الرؤية بالله**» للفيلسوف (مالبرانش، نيقولادو Malebranche: 1638-1715)! بعشرة قرون تقريباً.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب (م.س)، ص٥٠.

حَمَلَة»، وإلى هذا العلم أشار علي بن[١] الحسين عليه السلام، بما اشتهرت نسبته إليه أنه قال:

يا رُبَّ جوهر علم لو أبوح به
لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي
يرون أقبح ما يأتونه حسنا»[٢]

كذلك يروي صدر الدين عن **الأئمة** عليهم السلام:
«إن الرضا بالكفر كفر»[٣].

١ - ٣ - ٤: أقوال بعض كبار الصوفية:

١ – ٣ – ٤/أ: نظرة الشيرازي العامة لهم:

يُعدُّ كبار الصوفية بمقاماتهم وأحوالهم[٤]، وأقوالهم، ركناً ركيناً يشيد عليه الشيرازي منهجه ومذهبه الفلسفيين، ويعطيهم مكانة سامقة من ذوي

(١) في الأصل: «ابن».
(٢) المصدر السابق، ص٤٥.
(٣) **الأسفار**: ج٦، ص٣٨٠.
(٤) الفرق بين المقام والحال، لدى الصوفية هو أن:
المقام: كل صفة يجب الرسوخ فيها، ولا يصح التنقل عنها، (كالتوبة).
الحال: كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت (السكر، والمحو، والغيبة، والرضى) أو يكون وجودها مشروطاً بشرط، فتنعدم لعدم شرطها، (الصبر مع البلاء، الشكر مع النعماء):
- **ابن عربي، محيي الدين**: **الفتوحات المكية**، (م،س)، ج١، ص٣٤.
- **ابن عربي، محمد بن علي الحاتمي الطّائي**: **الفتوحات المكيّة**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، [لا.ط]، [لا.م]، [لا.ت].

العلم، رغم أن طريقهم المعرفية تختلف من سائر طرق المعرفة الأخرى، الحسّية منها، والعقلية، والنقلية.

ومن المعلوم أن التصوف يندرج تحت قسمين رئيسيين هما:

- التصوف الشعبي: وهو تصوف العامّة القائم على الأدعية والرواتب العبادية، والأذكار، دون كثير معرفة من علوم عقلية أو بناء نظري يشيدون عليه موقفهم من هذه الممارسات والرياضات.

- والتصوف الفلسفي: وهو تصوف الخاصّة ممن يشترطون في من يطلب هذه الطريق الأخذ بحظٍ وافر من العلوم العقلية، فضلاً عن النقلية.

وعندما نشير إلى تأثر الشيرازي بالصّوفية، فنحن إنما نقصد أتباع النوع الثاني منهم دون الأول، إذ إن لصدر الدين موقفاً سلبياً تماماً إزاء أصحاب النوع الأول، سيأتي بيانه في موضعه.

وهو يسمي مفضّليه بـ«**أهل الله**»، و«**أهل الكشف**»، و«**أهل الشهود**»، و«**أولياء الله**»..

وهو إلى جانب الطريق البرهانية العقلية في المعرفة، والنقلية الشرعية فيها، يسلك طريق المعرفة الصّوفية، التي تتمتع بخاصّتين هامتين تميزها من غيرها هما: الفردية، والوجدانية.

يقول صدر الدين، في سياق إثبات الحياة والشعور لجميع الموجودات:

«ونحن قد بيّنا - في السَفَر الأول، من مباحث العلّة والمعلول - عشق الهيولى إلى الصورة، بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه.

وقد مرّ أيضاً إثبات الحياة[1] والشعور، في جميع الموجودات. وهو

(١) في الأصل: «**الحيوة**».

العمدة في هذا الباب[١]. ولم يتيسر لـ (الشيخ الرئيس) تحقيقه، ولا لأحد ممن تأخر عنه، إلى يومنا هذا [يوم الشيرازي فهو المتكلم]، إلّا لأهل الكشف من الصّوفية.

فإنّه لاح لهم - بضرب من الوجدان، وتتبّع أنوار الكتاب والسنة - أن جميع الأشياء حي ناطق، ذاكرٌ لله، مسبِّح ساجد له، كما نطق به القرآن في قوله:

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[٢].

وقوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[٣].

ونحن - بحمد الله - عرفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعاً، وهذا أمر قد اختُص بنا، بفضل الله، وحسن توفيقه»[٤].

وهو عندما يطلِق على كبار الصّوفية صفة «الأولياء»، فلأن للولاية[٥]عنده شروطاً، يحددها كما يلي:

«فإن أصل الولاية:

- العلم بالله وصفاته وآياته.
- وملائكته.
- وكتبه.
- ورسله.

---

(١) برهان ذلك مفصلاً في الأسفار: ج٧، ص ص١٤٨-١٥٠.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٩.

(٤) الأسفار: ج٧، ص١٥٣.

(٥) يشمل عنوان الولاية، الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، المذكورين في حاشية سابقة في هذا الفصل. والعلاقة ما بين مفهوم «الولاية»، ومفهوم «الإمامة»، هي علاقة شمول وتضمن، إذا استعملنا ألفاظ المنطق. فالولاية شاملة للإمامة، مثلما أن الإمامة متضمنة في الولاية. فكل إمام ولي، ولا عكس.

- واليوم الآخر[١].

علماً شهودياً برهانياً، والعلوم البرهانية غير قابلة للانمحاء والزوال والنسيان»[٢].



وإن كان طريق الولاية، يندرج تحت مسلك غير عقلي، أو فوق عقلي فهذا لا يعني أبداً أنها تصادم العقل، ويستشهد صدر الدين على ذلك بنقل من الغزالي:

«قال الشيخ الفاضل الغزالي: «**اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته.**

نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية، ما يقصر العقل عنه؛ بمعنى أنّه لا يُدرك بمجرد العقل.

ومن لم يفرِّق بين ما يحيله العقل، وبين ما لا يناله العقل، فهو أخسّ من أن يخاطب، فيُترَك وجهله»[٣]».



وهو حين يشرح «**انقطاع النبوة والرسالة عن وجه الأرض**» يقابل ما بين علماء الظاهر - وهم ما سوى العرفاء، أو الصوفية الكبار - الذين يسميهم علماء الرسوم، وبين علماء الصوفية، من حيث سند علوم كلٍ يأتي بقول لأبي يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ/ ٨٧٥م) مخاطباً الأولين من العلماء:

---

(١) رُبَّ قائل: هذه هي خمس من أركان الإيمان الستة المعروفة في الحديث المشهور إذ إنها تنقص «القدر خيره وشره».
والجواب: إن القدر والقضاء معه، هما فرعان على صفتي العلم والقدرة، المتضمنتين في الشرط الأول (. . . بالله وصفاته).

(٢) الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٤٨٨.

(٣) الأسفار: ج٢، ص ص٣٢٢-٣٢٣.

«قال أبو يزيد البسطامي:

«أخذتم علماً ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»[(١)]».

والعِلم الذي أشار إليه البسطامي، أوصله درجة أن يقول فيما ينقله عنه صدر الدين[(٢)]:

«لو أن العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد، لما أحس بها»[(٣)].



١ - ٣ - ٤/ب: مكانة ابن عربي لدى صدر الدين ومسائل هامة أخذها عنه:

يحظى ابن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ/ ١١٦٥ - ١٢٤٠م) بمكانة كبيرة وجليلة لدى صدر الدين الشيرازي، من بين مَن قرأ لهم وتأثّر بهم طُرّاً. ويكفي لبيان قيمة ابن عربي عنده، أنّه حينما ينقل في فصل يعقده نُبَذاً من كلام أهل الكشف والشهود في تجدد الطبيعة الجرمية - وهو ملاك الأمر في دثور العالم وزواله - أنه لا يذكر سوى اثنين من هؤلاء: أولهما: أمير المؤمنين علي عليه السلام.

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين، مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٤٣.

(٢) م.ن: ص٨٨.

(٣) وقد ورد في «الفصوص» برواية أخرى هي: «لو أن العرش وما حواه مئة[(*)] ألف ألف مرّة، في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحس بها»:

- ابن عربي: محمد بن علي بن محمد الطائي المرسي: فصوص الحكم، شرح: صائن الدين علي بن محمد التُّركة، تحقيق: محسن بيدارفر وتعليقه، ط١، مكتبة بيدار، قم، ١٤٢٠هـ.ق - ١٣٧٨هـ.ش/ [١٩٩٩م].

(*) في الأصل: مآة.

وثانيهما: الشيخ محيي الدين، الذي يصفه بالمحِقق المكاشَف.

وفي ذلك ما فيه من منتهى الإكرام والتبجيل.



يقول الشيرازي في سياق تقسيم الوجود إلى ذهني ظِلِّي، وخارجي عيني[(١)]:

«ويؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محيي الدين العربي الأندلسي «قده» في كتاب فصوص الحكم:

«بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله، ما لا وجود له إلا فيها. وهذا هو الأمر العام لكل إنسان.

والعارف يخلق بالهِمَّة، ما يكون له وجود من خارج محل الهِمَّة، ولكن لا تزال[(٢)] الهِمَّة تحفظه، ولا يؤودها[(٣)] حفظ ما خلقتْه.

فمتى طرأت على العارف غفلة عن حفظ ما خلق - عَدِمَ ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات[(٤)].

---

(١) مراتب الوجود عند ابن عربي أربع، وهي:

١ - وجود ذهني

٢ - وجود عيني.

٣ - وجود لفظي.

٤ - وجود خطّي. انظر:

- ابن عربي، محمد بن علي الحاتمي الطائي: الفتوحات المكية، (م.س)، ج١، ص٤٥.

ويمكن أخذ الثلاثة الأخيرة وتركيزُها في وجود واحد، هو «الوجود العيني» مقابل «الوجود الذهني». تركيزَ العلل الثلاث: الصورية، والفاعلية، والغائية، من العلل الأربع، في علّة واحدة، هي «العلة الصورية» مقابل «العلّة المادّية».

(٢) في الأصل: «لا يزال».

(٣) في الأصل: «يودها».

(٤) وهي خمس: اللاهوت، والجبروت، والملكوت، والناسوت، والكون الجامع. حاشية السبزواري رقم (٣) ص٢٦٧.

وهو لا يغفل مطلقاً، بل لا بد له من حضرة يشهدها.

فإذا خلق العارف بهمَّته ما خلق، وله هذه الإحاطة، ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً؛ فإذا غفل العارف عن حضرة ما، أو حضرات، وهو شاهدٌ حضرة ما، حافظٌ لما فيها من صورة خلقه، انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها؛ لأن الغفلة ما تَعِمّ قطُّ، لا في العموم ولا في الخصوص.

وقد أوضحتُ هنا سرّاً، لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر»[١].

قال [الكلام للشيرازي عن ابن عربي]: «**وهذه مسألة أخبرتُ عنها إنه ما سطّر أحد في كتاب - لا أنا ولا غيري [الضميران يعودان على ابن عربي]، إلا في هذا الكتاب. [أي: فصوص الحِكَم]**.

فهي يتيمة[٢] الدهر وفريدته، فإياك أن تغفل عنها، فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور، مثلُها مثل الكتاب، الذي قال تعالى فيه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[٣].

ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه؛ فإن المتقي الله، يجعل له فرقاناً، انتهى كلامه [محي الدين].

ولا شبهة في أنّه مما يؤيد ما كنّا بصدده تأييداً عظيماً ويعين إعانة قوية

(١) من بداية كلام ابن عربي «بالوهم يخلق..» إلى هنا تجده في:
- ابن عربي، محيي الدين: فصوص الحكم، شرح صائن الدين بن التركة. (م.س)، ج١، ص ص ٣٦٦-٣٦٧ من الفص الإسحاقي.

(٢) في الأصل «مسئلة». ومن هنا إلى انتهاء كلام ابن عربي مذكور في:
م.ن: ج١، ص ص٣٦٨-٣٧٠. من الفص الإسحاقي. وما بين النقلين كلام مشكل يحذفه الشيرازي، ولا يذكره.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

مع اشتماله على فوائد جَمَّة. سنقف على تحقيقها وتفصيلها، في مباحث النفس، إن شاء[(١)] الله تعالى»[(٢)].



هذا حول مكانة ابن عربي لديه، وقيمته عنده، أما المسائل التي أخذها عنه، فكثيرة، منها ما سوف نورده تمثيلاً لا حصراً هنا، ومنها ما نترك الكلام عليه، إلى موضعه.

فالشيرازي وابن عربي يلتقيان في نظرة كل منهما إلى الشرّ، بل يتابع الأول منهما الثاني، يقول ابن عربي:

«**إن العدم هو الشرّ المحض**، لم يعقل بعض الناس هذا الكلام لغموضه، وهو قول المحققين من العلماء المتقدمين والمتأخرين.

ولكن أطلقوا هذه اللفظة، ولم يوضحوا معناها.

وقد قال لنا بعض سفراء الحق في منازلةٍ في الظلمة والنور:

إن الخير في الوجود والشرّ في العدم، في كلام طويل؛ علمنا أن الحق تعالى له إطلاق الوجود من غير تقييد، وهو الخير المحض الذي لا شرَّ فيه. فيقابله إطلاق العدم، الذي هو الشرُّ المحض الذي لا خير فيه. فهذا هو معنى قولهم: إن العدم هو الشرّ المحض»[(٣)].

كذلك يرى الشيرازي متابعاً ابن عربي، أن الوجود خير محض، وأن الشرَّ عدمي[(٤)]**وأن الشرور بالذات هي الأعدام لا غير**[(٥)].

(١) وردت في الأصل: «إنشاء».
(٢) الأسفار: ج١، ص ص٢٦٧-٢٦٨.
(٣) ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، (م.س)، ج١، ص ص٤٦-٤٧.
(٤) الأسفار: ج١، ص٣٤٠.
(٥) الأسفار: ج٤، ص١٢٦. وسيأتي الكلام على مسألة الشرّ، بتفصيل أكثر في موضع لاحق من البحث.

وكذلك يترسم صدر الدين خُطى ابن عربي في عدم تعريف الوجود:

يكتب ابن عربي حول ذاك في «**الفصوص**» ما يلي:

«**فالحقُّ** محدود بكلٍّ حد، وصور العالَم لا تنضبط ولا يُحاط بها، ولا تُعلم حدود كل صورة منها، إلا على قدر ما حصل لكل عالِم من صوره.

فلذلك يُجهل حدُّ الحق، فإنّه لا يُعلم حَدَّهُ إلا بعلم حدِّ كل صورة. وهذا محال حصوله، **فحدُّ الحقِّ محال**»[١].

ومعنى الحقّ في هذا النصّ «**المحَدِيني**» هو الوجود الصِّرف الخالص، كما يشرحه النص التالي من صاحب الفتوحات نفسه، في جوابه عن مسألة وجود العالم:

«**فإن سأل سائل ذو وهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟**

قلنا: متى سؤال زماني؛ والزمان من عالم النِسَب، وهو مخلوق لله تعالى؛ لأن عالم النِسَب له خَلْق التقدير، لا خَلْق الإيجاد[٢]، فهذا سؤال باطل، فانظر كيف تسأل.

فإياك أن تحجبك أدوات التوصيل، عن تحقيق هذه المعاني في نفسك وتحصيلها، فلم يبقَ إلا:

وجود صرف خالص لا عن عدم، وهو وجود الحق تعالى.

– ووجود عن عدم عين الموجود نفسه، وهو **وجود العالم**. ولا بينية بين الوجودين، ولا امتداد، إلا التوهم الذي يحيله العلم، ولا يبقي منه

---

(١) ابن عربي، محيي الدين: **فصوص الحكم**، شرح ابن التركة، (م.س)، ج١، ص ص٢٤٠-٢٤١.

(٢) الإيجاد عند ابن عربي: حالة معقولة بين الوجود والعدم:

– ابن عربي، محمد بن علي الحاتمي الطائي: **الفتوحات المكية**، (م.س)، ج١، ص٤٦.

شيئاً[١]، ولكن وجود مطلق ومقيد، وجود فاعل ووجود منفعل، هكذا أعطت الحقائق والسلام»[٢].



ولكن يذهب صدر الدين إلى أن الوجود لا حدَّ له إذ لا جنس له، ولا نوع[٣]، وهو أحقّ الأشياء بالتحقق.



ونرى في «**الفصوص**» ذكر مسألة «**سريان الوجود**»، لدى تعقيب ابن عربي على خلافة «**الإنسان الكامل**» مدللاً على افتقار العالم إلى الحق في وجوده:

«ولولا سَرَيَان الحق في الموجودات بالصورة، ما كان للعالم وجود. كما أنّه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية، ما ظهر حكم في الموجودات العينية.

ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده»[٤].

ويطابق صدرُ الدين ابنَ عربي رأياً في هذه المسألة[٥].



ومن جملة المسائل التي نحا فيها صدر المتألهين نحو ابن عربي

---

(١) في الأصل: «شيأً».

(٢) المصدر السابق: ج١، ص٩٠.

(٣) **الأسفار**: ج١، ص٥٠. وسيأتي الكلام مفصّلاً عن الوجود عند الشيرازي، في «**نظرية الوجود**»، من هذا البحث.

(٤) ابن عربي، محيي الدين: **فصوص الحكم**، شرح ابن التركة، (م.س)، ج١، ص ص١٤٩-١٥٠.

(٥) سيمر ذلك في نظرية الوجود، البرهان الثاني، ص١٤٤ من هذا البحث.

مسألة «**الارتباط العام**» في العالم، إذ إن أمر الانتظام واتصاله بأسماء الحق، مما لا يُتصور فيه الانقطاع ولا الانفصال أصلاً، كما يذهب ابن التُّركة في شرحه.

يقول ابن عربي في ذلك شعراً:

«فالكلُّ بالكلِّ مربوط، فليس له
عنه انفصال خذوا ما قلتهُ عني»[(١)]

وقد سمع صدر الدين قول ابن عربي ووعاه، وعمل به.

والحقيقة، أن القول بالارتباط العام[(٢)]، هو فرع على مسألة «**وحدة الوجود**»[(٣)] التي يتبناها كلٌّ من الرجلين، بل يترسم صدرُ الدين، آثار مسير محيي الدين فيها.



ثَمَّة مثال أخير نورده هنا لتأثر الشيرازي، بابن عربي، وهو أمر شكلي يدور حول تلخيص كلّ منهما أمّهات المسائل التي عالجاها في مطالبهما.

فإننا نجد ذلك لدى الأول في رسالته «**شواهد الربوبية**» المشتملة على ستٍ وثمانين ومئة مسألة (١٨٦) يجمل فيها فلسفته وآراءه[(٤)].

كما نجده عند الثاني في موضعين:

أ - «**وصل الناشي والشادي في العقائد**»، فيه يحكي قصة رمزية عن

---

(١) ابن عربي، محيي الدين: **فصوص الحكم**، شرح ابن التركة، (م.س)، ج١، ص١٥١.
(٢) سنفرد بنداً مستقلاً للكلام عن ذلك، فيما يأتي، وإنمّا قولنا هنا مجرد إشارة.
(٣) وينطبق هنا ما ذكرناه في الحاشية السابقة.
(٤) انظر حول هذا:
- الشيرازي، صدر المتألهين: **رسائل الأصفهاني**، (م.س)، «شواهد الربوبية» رقم (١١)، ص ص٢٨٣-٣٤٢.

أربعة نفر من العلماء (مغربي، ومشرقي، وشامي، ويماني)(١).

ب - «**وصل في اعتقاد أهل الاختصاص من أهل الله بين نظر وكشف**»، حيث يجمل هذا الاعتقاد في خمس وستين مسألة (٦٥) تشمل سائر أنحائه(٢).



وأحسب أن ما أتينا على ذكره من أمثلة المسائل المتشابهة، بل المتطابقة، ما بين صدر الدين وابن عربي، كافٍ للدلالة دلالة بيّنة صُراحاً، على التأثير العميق، الذي كان للثاني على الأول.



١ - ٤: الرافد الرابع بعض قواعد الجدل

١ - ٤ - ١: مصادر جدل الشيرازي

يمكن تسمية مصادر أربعة لجدل الشيرازي، اثنان منهما عقليان، والآخران كشفيان، عرفانيان.

أما العقليان فهما: فيلسوف أيونية هيراقليط Heraclitus (٥٤٤ تقريباً - ٤٨٣ تقريباً ق.م)؛ وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، الطبيب (٢٤٠ - ٣٢٠هـ/ ٨٥٤ - ٩٣٢م).

ومذهب هيراقليط، الذي يجعل النار أساس العناصر وغايتها، ووحدة أضداده وصراعها، وصيرورة جدله، معروف(٣).

---

(١) ابن عربي، محمد بن علي الحاتمي الطائي: الفتوحات المكية، (م.س)، ج١، ص ص٣٨-٤١.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص ص٤١-٤٧.

(٣) راجع حول هيراقليط:
- فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية، ت: شيخ الأرض، تيسير، ط١، بيروت، دار الأنوار، ١٩٦٨، ص ص ٣١ - ٣٥. =

كما أن للرازي - من بين أعماله الحكمية - رسالة بعنوان، «**مقالة في أن للجسم تحريكاً من ذاته، وأن الحركة مبدأ طبيعي**»[١] يخالف فيها أرسطو[٢]، ويتابع فيها هيراقليط.



وأما الكشفيان فهما: السهروردي، وابن عربي.

فقد جعل السهروردي من صراع النور والظلمة، دافعاً محركاً للعالم، بما فيه من ظواهر مادّية، وروحية، بمذهب كان بلورةً لحكمة الفرس الأقدمين، والذي أشار به صدر الدين كما مر معنا قبلاً.

وقد سبق ذكرنا أن ابن عربي، كان له تأثير عميق على الشيرازي في مسائل عديدة، أوردنا بعضها في موضعه، وأجّلنا بعضاً آخر إلى حيث مكانه في البحث.

ومن هذا البعض الموعود، مسألة تأثّره بشيء من الجدل العرفاني عنده[٣].

= - روزنتال. م، ويودين. ب (إشراف): **الموسوعة الفلسفية**، ت: كرم، سمير، ط٤، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص ٥٥٨.
- **جماعة من الأساتذة السوفييت**: **موجز تاريخ الفلسفة**، ت: سلوم، رفيق إبراهيم، دمشق، دار الجماهير الشعبية، طبعة ١٩٧٩، ج ١، ص ص ٧٠ - ٧٤.

(١) **نعمة، الشيخ عبد الله**: **فلاسفة الشيعة عقائدهم وآراؤهم**، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٧، ص٤٨٥، وص٤٩٢.

(٢) دي بور، ت.ج: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ت: أبو ريدة، د. محمد عبد الهادي، الدار التونسية للنشر/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط١٩٨٠، ص١٥٩.
وفيه يبين - من خلال عرضه لمذهب الرازي في ص ص١٥٦-١٦١ -أن الرازي يقارب إلى درجة كبيرة فلسفة حكماء الفرس الأقدمين، في الظلمة والنور، ص١٦٠.
وما يجعلنا نرجّح إطلاع الشيرازي على الرازي، أن صدر الدين كان رجلاً طُلَعَة، يتّبع مواد مطلبه أنّى كانت من جهة، وأن الفارق الزمني بينهما المقدر بثمانية قرون، يجعله على علم به من جهة أخرى.

(٣) والحقيقة أن التراث الصوفي، يشكّل معيناً ثَرّاً للجدل، لمن يريد الاطلاع عليه، وإن كان =

ونحن هنا سنستعرض بعضاً من مقولات الجدل، التي تخللت منهج الشيرازي، وأخذها ممن ذكرنا، مكتفين بهيراقليط ممثلاً عن الوجه العقلي، وبابن عربي عن الوجه الكشفي العرفاني، لكلٍّ من نوعي الجدل.

١ - ٤ -٢: وحدة الأضداد:

يكتب «فرنر» مستعرضاً مذهب هيراقليط:

«يقول هيرقليطس، «**إنّهم لا يفهمون كيف يمكن لشيء متباعد في اتجاهين متضادين، أن يكون متفقاً مع ذاته، إن في ذلك توترين متعارضين** مثل تناسق القوس والمزهر».

ونتيجة لهذا المبدأ، جعل هيرقليطس من تعاليمه **وحدةَ الأضداد**، أو ترابطها على الأقل.

= يسير إلى غاية مغايرة للجدل المادّي.

يقول العلّامة في معرض تأريخه الجدل عبر تاريخ الفلسفة بصورة موجزة:

«... والجدل نوعان، جدل للفكر، وهو الرياضيات، التي تشف في اتساقها وترتيبها ومعقوليتها عن نظام تلك المُثُل [مُثُل أفلاطون].

وجدل القلب، وهو الحب وولع النفس بالصور الجميلة، وتجاوزها إلى المعاني الكليّة الجميلة، والبلوغ في النهاية إلى تأمل الجمال الخالص في ذاته.

ويتضح أن الجدل ذو مكانة في المعرفة عند أفلاطون ولكنه يبقى ضمن العالم المحسوس، الذي هو وهم وسراب وظِلال، بالنسبة إلى العالم المعقول الحقيقي، هو وسيلة توصلنا إلى العالم الفكري الخالد، ولكنها تنحسر دونه ولا تستطيع النفوذ إليه. وأتى أرسطو فانخفضت مكانة الجدل عنده أيضاً، إذ اعتبره نوعاً من الاستدلال يعتمد على القضايا والمقدمات الاحتمالية، التي لا تفضي إلى اليقين.

ثم أصبح الجدل في العصور الوسطى يفيد جزءاً من المنطق الصوري.

ولكن طبيعة الجدل، وهي اعتماد الفكر على الأضداد والمعاكسات، ما برحت تظهر عند الباحثين، لاسيما المتصوّفين»:

اليافي، أ.د. عبد الكريم: تقدم العلم - الفيزياء الحديثة والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص ص٢١٢-٢١٣.

كان يعتقد أن الأضداد، لكون أحدهما موجوداً مع الآخر، لا يمكن فهم أحدهما من دون الآخر، وهما إنمّا يتجليان عن حقيقة واحدة وحيدة. فالليل والنهار ليسا شيئين مختلفين، بل مظهران لشيء واحد دون ريب.

وعلى وجه العموم، إننا نحاول عبثاً أن نفصل في الأشياء بين ما يبدو لنا خيراً، وما يبدو لنا شراً.

يقول هيرقليطس: «**إن الخير والشر شيء واحد**» فما من شيء خيّر، وما من شيء محبوب، إلا بالضد الذي يقابله، فقيمة الصحة وليدة المرض، وقيمة الراحة وليدة النَصَب.

وإذن، فنحن نخطئ حينما نشتهي إطلاقاً، جانباً واحداً من جانبي الشيء، مثل الصحة والراحة والخير ولن يكون نافعاً أن تستجاب رغباتنا جميعاً»(١).



ويبيّن ابن عربي الصفات المتقابلة في الإنسان الكامل، قائلاً في «**الفصوص**»:

«**. . فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة، فتمَّ العالمَ بوجوده**»(٢).

ويخبرنا في الفص الشيثي، في صدد تمَيُّز الأعطيات بَتمُّيز الأسماء الإلهية.

«وهذا العلم كان علم شيث عليه السلام. وروحه هو المُمِدُّ لكل من يتكلم

---

(١) **فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية، (م.س)، ص٣٣.**

(٢) ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي: فصوص الحكم، شرح: ابن التركة، صائن الدين علي بن محمد، (م.س)، الفص الآدمي، ج١، ص ص١٠٢-١٠٤.

في مثل هذا من الأرواح، ما عدا روح الختم، فإنه لا تأتيه المادة إلا من الله.. فهو من حيث رتبته وحقيقته عالِم بذلك كله بعينه من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصري فهو العالِم الجاهل، فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قبل الأصل الاتصاف بذلك، كالجليل والجميل، وكالظاهر والباطن، والأول والآخر، وهو عينه ليس غيره، فيعلم ولا يعلم، ويدري ولا يدري، ويشهد ولا يشهد»(١).

وهو يقول نظماً:

«كثرة لا تتناهى عدداً قد حوتها وحدة الواحد طي»(٢)



ويتردد صدى ما أسلفنا لدى «فيلسوفنا»، فهو يقول في صدد ردِّه على منكري الوجود الذهني.

«.. وارتفاع النقيضين في المرتبة(٣) جائز، كما سنبين مراراً»(٤).

وفي **«مكاشفة عرفانية»** حول الإشارة إلى مبدأ وجود الملك والشيطان ينبّه الشيرازي إلى ما ينبغي أن يُعلم:

«فاعلم يا مسكين، أن خيرات الدنيا ملزومة للشرور، ومسرّاتها مقرونة بالهموم، وحلاواتها ممزوجة بالسُموم، وبهذا جرت سنة الله ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾(٥).

فلكل نور ظلمة، وفي كل نعمة نقمة، ولكل جمّال جلال؛ كالهيَمان الحاصل من الجمال الإلهي، وتحيُّر العقول من إدراكه وانقهارها.

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص ص ٢١٢-٢١٥.

(٢) م.ن: ص٢١٣.

(٣) أي مرتبة الموجودية المطلقة، والجملة التفسيرية من حاشية للسبزواري.

(٤) الأسفار: ج١، ص٣١٦.

(٥) سورة الأحزاب، الآية: ٦٢.

ولكل جلال أيضاً جمال، وهو اللطف المستور في القهر الإلهي.

قال الحكماء: كلّ ممكن زوج تركيبي، لما رأوا أنّه مزدوج الذات عن صفتي القهر والمحبّة.

هو الله الرحمن، الرحيم، البارئ، المصوِّر، النافع، الهادي، هذا لقوم.

وهو الله، القهار، الجبّار، المنتقم، العزيز، المتكبِّر، الضارّ، المُضِل، هذا لقوم آخرين»[1].



وفي أحد أدلةٍ عشرةٍ يسوقها الشيرازي للبرهان على وجود المفارِقات النورية، نقرأ:

«التاسع: **أن المعقول محض النور**، إذ به تنكشف الأشياء وتُعلم[2]، لكونه من عالم اللطافة واللُباب، **والمحسوس محض الظُلمة، إذ به يمتنع** كون الشيء معلوماً منكشفاً، لكونه من عالم الكثافة والقشور، والأول قبل الثاني.

واعتبرْ هذا بالمحسوسات؛ **فإن الألطف الأنور فيها قبل الأكثف** الأكدر، **ألا ترى رئيس العناصر الذي هو النار**، كيف يسبقها وجوداً، ويحيط بها مكاناً عليّاً لنورانيته ولطافته..»[3].

ويقول عن النفس الإنسانية:

«**إن النفس** من سِنْخ الملكوت كما دريتَ، والملكوتيون عِلل بالطبع

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص١٦٨.

(٢) في الأصل: «ينكشف» و«يعلم».

(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٤٤٤-٤٤٥.

لما يجري في عالمنا من الأكوان والصور الحادثة، فالحوادث الأرضية منقادة لها طوعاً وكرهاً.

فالنفس التي هي شعلة منها [العلل الملكوتية] تؤثر مثل تأثيرها على حسب طاقتها، **لأن الشعلة من النار تفعل(١) في الإحراق مثل فعلها**، ولكن على قدر قوتها...»(٢).



ويُلاحظ جلياً في النصين الأخيرين أن الشيرازي يمازج ما بين مذهب هيراقليط الذي يرى في النار الجوهر الباقي هو ذاته في قلب التعارضات جميعاً «**هذه النار الحيّة أبداً**» كما يقول هيراقليط(٣) من جهة.

وما بين مذهب الإشراقيين الفرس القدامى(٤)، والعرفانيين بعدهم، من جهة ثانية.

---

(١) في الأصل: «**يفعل**».

(٢) المصدر السابق، ص٤٦٨.

(٣) انظر:
- فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية، (م. س)، ص٣١.

(٤) الجدير ذكره هنا، أن محقق «مفاتيح الغيب» يثبت في مقدمته، صلات هيراقليط بإيران، فيقول: «**وكان لهراقليطوس مكاتبات مع دارا الإمبراطور الهخامنش(*) لإيران التي كانت(**) في تلك العصور، معهداً للكبار من العلماء من مختلف البلاد، ومركزاً للحضارة البشرية، على ما أبدته(***) الفحوص والتحقيقات التاريخية**».
راجع:
- الشيرازي، مفاتيح الغيب، مقدمة المحقق ص، «يا».
وإذا كانت الحال هذه مع إمبراطور عظيم، فإن التواصل مع رجال الفكر والحكماء، لرجل مثل هيراقليط، أسهل بكثير، وأولى بكثير.

(*) «**الهخامنش**» تعني بالفارسية: الأخميني، نسبة إلى الأسرة الأخمينية.

(**) في الأصل: «**الذي كان**».

(***) في الأصل: «**أبده**».

ويعلّق الطباطبائي، شارح الشيرازي على كلام الأخير بصدد أن الوجود لا ضد له ولا مثل، فيقول من حاشية:

«شرط المتقابلين أن لا يزيدا عن اثنين عند المناطقة، لكن الشيرازي، يخالف القوم في ذلك (وغيره)»[١].



١ - ٤ - ٣: الارتباط العام للوجود:

مقولة **«الوحدة في الكثرة»**، أو الوحدة في التمايز **«والتمايز في الوحدة»**، إحدى التعبيرات عن أن الوجود - رغم ما فيه من تمايز واختلافات - فهو وحدة حقيقية مترابطة الأجزاء بعضها إلى بعض، وهي من المقولات الأساسية في المنطق الجدلي[٢]:

«والوحدة الحقيقية، ليست وحدة فارغة لا تتضمن في ذاتها أي فارق من الفوارق، بل وحدة كاملة مشخصة تنطوي على تعارض ما، وتظل تتجاوزه أبداً. إن الوحدة الحقيقية هي تناسق العناصر المتقابلة فيما بينها، تلكم هي وفقاً لنظرية هيرقليطس، الحقيقة الجوهرية التي لا يفهمها الناس.

إن مبدأ التناسق الذي ترتبط عن طريقه الأشياء فيما بينها، ليس شيئاً آخر غير الجوهر الأبدي، وهو مبدأ العالم الإلهي»[٣].



---

(١) الأسفار: ج١، ص٣٤٤.

(٢) راجع:

- جماعة من الأساتذة السوفييت: موجز تاريخ الفلسفة، ت: إبراهيم سلوم، توفيق، (م.س)، ص٧٢؛ م. روزنتال، ب. يودين (إشراف): الموسوعة الفلسفية، ت: كرم، سمير، (م.س)، ص ص١١٩-١٢٠.

(٣) فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية، ت: شيخ الأرض، تيسير، (م.س)، ص٣٣.

وليست مقولة «**الارتباط العام للوجود**» محصورة في المنطق الجدلي المادّي، بل إن ابن عربي ما كان ليغفل عنها ذكراً، وفلسفته برمتها حول الوجود، وما يلابسه من مشكلات.

فهو يقول في ذلك:

«**وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني، وبين من ليس له وجود عيني [أي الحقائق الكلّية غير الموجودة في العين بصورتها الكلية] قد ثبت - وهي نسبٌ عدمية - فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يُعقل، لأنّه على كل حال، بينها جامع** - وهو الوجود العيني - وهناك ثمّ جامع.

وقد وجد الارتباط بعدم الجامع، فبالجامع أقوى وأحق»(١).

يقول نظماً:

«فالكل بالكل مربوط فليس له

عنه انفصال خذوا ما قلته عني»(٢)



ونجد لدى صدر الدين هذه المقولة فيما يلي، وهو في صدد اتحاد النفس بالعقل الفعال:

«**واعلم أن نشآت الوجود متلاحقة متفاضلة، ومع تفاوتها، متصلة بعضها ببعض، ونهاية كل مرتبة، بداية مرتبة أخرى.**

وآخر درجات هذه النشأة التعلقية، أول درجات النشأة التجردية.

وعالم التجرد المحض، ليس فيه حدوث، وتغير، وسنوح حالة؛ فلا

---

(١) **ابن عربي، محمد بن علي بن محمد الطائي المرسي: فصوص الحكم**، شرح: التُركة، صائن الدين علي بن محمد، (م.س)، ج١، ص١٢٩.

(٢) م.ن، ص١٥١. وكنا استشهدنا بهذا البيت قبلاً.

يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه، كما لا يتغير بصدورها منه، كما علمت في الفصل السابق.

فورود النفس إلى ذلك العالم، بنحو صدورها منه بلا استحالة وتجدد»(١).

وإذن، فنشآت الوجود كلها مترابطة تراتبياً.



وللنفس تشكلات مختلفة لكنها في أطوارها الوجودية تأخذ طبيعة الطور الذي به تتحد، وتتلبسه.

«فانظر أيها العاقل الذكي، في أمر النفس وأطوارها ونشآتها(٢) الوجودية، وكونها في كل طور وجودي متحدة مع طائفة من موجودات ذلك الطور الوجودي.

فهي مع البدن طبيعة بدنية، ومع الحس حس، ومع الخيال خيال، ومع العقل عقل، ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾(٣).

فإذا اتحدت مع الطبيعة، صارت عين الأعضاء.

وإذا اتحدت مع الحس بالفعل، صارت عين المحسوسات، التي حصلت للحواس بالفعل.

وإذا كانت مع الخيال بالفعل، تصير عين الصور المتخيلة له.

وهكذا إلى أن ترتقي إلى مقام العقل بالفعل، فتصير عين الصور العقلية التي حصلت لها بالفعل»(٤).

---

(١) الأسفار: ج٨، ص٣٩٦.
(٢) في الأصل: «نشئاتها».
(٣) سورة لقمان، الآية: ٣٤.
(٤) الشيرازي: رسائل الأصفهاني، رسالة اتحاد العاقل والمعقول، (م.س)، ص٧٥.

فالنفس بهذا مرتبطة بعموم الوجود في سائر أطواره، وفق تراتب هذا الطور الوجودي أو ذاك، سواء أكان مقارناً أم مفارقاً»[١].



١ - ٤ - ٤: مقولة الصيرورة:

وهذه المقولة أيضاً تعد من مبادئ الجدل الهامة، والتي مؤداها أن كل ما في العالم، متغير لا يقرّ على ثبات، إلا لينتقل منه إلى تغير آخر. (وقد استطاع هيرقليطس أن يبرز الصيرورة، هذه الحركة الكلية إلى النور، إبرازاً أخاذاً.

إنّه ما من شيء ثابت، والشيء الذي يبدو باقياً على حاله، يتغير في الواقع، مثل مياه النهر، التي تبدو ذاتها دائماً، على الرغم من أنها تجري أبداً.

يقول: «**إن الذي ينزل في النهر ذاته، تجري نحوه مياه أخرى. فالمرء لا يستطيع أن ينزل مرتين في النهر الواحد**».

إن الصيرورة هي قوام حياة الأشياء، فإذا حدث لها أن توقفت، وخيّم السكون على العالم، فإن العطالة والحذر والموت، تسيطر في كل مكان)[٢].

---

(١) ولعل الشيرازي يذهب بأعمق ما يمكن أن يُذهب إليه في مقولة «الارتباط العام»؛ إذ إنّه لا يجعل هذا الارتباط مقصوراً على ظواهر معينة ومحدودة، أياً كانت هذه الظواهر، ومهما كانت سعة مجالها، وحسب، وإنما يؤكده من خلال ربطه الكون بعضه ببعض (العالم الحسي، والعالم العقلي، وعالم المفارقات حتى) عبر الوجود. لا يكتفي بترابط الوجود عامة، وإنما يجعله واحداً. والاختلاف هو في مراتبه، كمالاً ونقصاً، وشدة وضعفاً، وتقدماً وتأخراً. كما سيأتي في مكانه من البحث.

(٢) فرنو، شارل: الفلسفة اليونانية: ت: شيخ الأرض، تيسير، (م.س)، ص٣٢.

وكذلك: - جماعة من الأساتذة السوفييت: موجز تاريخ الفلسفة، ت: إبراهيم سلوم، توفيق، (م.س)، ص٧١.

=

ويشير ابن عربي إلى مفهوم الصيرورة، بل ويشرح فلسفته، بأسلوب مركّز ويعبّر عما يمكن أن يطلق عليه **«نظرية الخلق المستمر، وتجدد الأمثال»** والتي كان لها شأن خطير، في بناء نظرية **«الحركة الجوهرية»** عند الشيرازي.

يقول صاحب **«الفصوص»** في الفص السليماني:

«أما فضل العالِم من الصنف الإنساني على العالِم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء، فمعلوم بالقدر الزماني، فإن رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه(١)، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه، أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه.

فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر، عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور، فإن زمان فتح البصر، زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة، وزمان رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إدراكه.

والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك، أي ليس له هذه السرعة. فكان عينُ قول آصف بن برخيا، عينَ الفعل في الزمن الواحد.

فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقراً عنده، لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال.

ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال، وإنّما كان إعدام وإيجاد، من حيث لا يشعر أحد بذلك، إلا من عرفه.

= - المعجم الفلسفي المختصر: ط٤، ت: سلوم، توفيق، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٦، ص ص٢٨٢-٢٨٣.

(١) هو يشرح ما جاء في قصة سليمان عليه السلام وبلقيس، قوله تعالى عن عرش بلقيس عندما طلب سليمان عليه السلام إحضاره:
﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٣٩-٤٠].

وهو قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[(١)]، ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيها ما هم راؤون له.

وإذا كان هذا كما ذكرناه، فكان زمان عدمه - أعني عدم العرش من مكانه - عين وجوده عند سليمان، من **تجديد الخلق مع الأنفاس** - ولا علم لأحد بهذا القدر، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه، أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون.

ولا تقل «**ثمّ تقتضي المهلة**»، فليس ذلك بصحيح، وإنما ثمّ تقتضي تقدم الرتبة العلّية عند العرب، في مواضع مخصوصة، كقول الشاعر[(٢)]:

كهزِّ الرديني [تحت العجاج جرى في الأنابيب] ثم اضطرب.

وزمان الهزّ عينُ زمان اضطراب المهزوز بلا شك[(٣)]. وقد جاء بـ«ثم»

---

(١) سورة ق، الآية: ١٥.

(٢) شطرا[(*)] بيت لأبي داؤد جارية بن الحجاج الشاعر الجاهلي، من قصيدة يصف فيها الفرس:

كهز الرديني تحت العجاج جرى في الأنابيب ثم اضطرب

الرديني: الرمح، نسبة إلى امرأة تسمى ردينة؛ والعجاج: الغبار؛ والأنابيب جمع أنبوبة وهي ما بين كل عقدين من القصب.

يقول: إذا هززت الرمح، جرت تلك الهزّة فيه حتى يضطرب كله.

(شرح شواهد المغني للسيوطي، شواهد ثم ١٠/٣٥٨).

والحاشية لمحقق الفصوص، ج٢، ص٦٣٧. والمعاقف في البيت، ووضعه بهذا الشكل في المتن مني (ن.ح).

(٣) هذا الشرح الأخّاذ لمعنى الزمن «**المتناهي في الصغر**» ما بين زمان هزّ الرّمح وبين اضطرابه، عند ابن عربي، والإدراك الدقيق لهذا المعنى عند الشاعر، هو تعبير أمثل عن مفهوم علمي بلغة فلسفية لدى الأول، وأدبية لدى الثاني. متسقة تمام الاتساق مع عصريهما.

ولو أردنا التعبير عنهما بلغة علمية عصرية لقلنا: إن هذا الزمن نهمله أحياناً عندما نكون في صدد إطلاق نار لصياد على طريدة مثلاً، فنقول: أصاب طريدته في لحظة ضغطه على الزناد، على ما في ذلك من التجوز. هذا من الناحية الفيزيائية.

كما أننا كثيراً ما نلبس الزاوية بنسبة ظلها، إذا كانت صغيرة، في الرياضيات.

(*) في الأصل: «شطري».

ولا مهلة، كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس، زمان العدم زمان وجود المثل»[١].



النقل طويل، وزاخر بالدلالات في أكثر من منحى، وقد نقلناه كيما لا نجتزئ ما نريد من «**نظرية تجديد الخلق، وتبدل الأمثال**» من سياقها، والتي هي الاسم الآخر، وربما الأدق والأغنى، لمفهوم الصيرورة عند ابن عربي والذي تأثر به صدر الدين.



ويقول الشيرازي وهو يتكلم على الملائكة، وذواتها:

«عليك أن تعلم يا حبيبي! أن للملائكة ذواتٍ حقيقية ولها ذوات إضافية إلى ما دونها، إضافة النفس إلى البدن. لا البدن المركب المستحيل المتجدد، الذي لا يبقى زمانين - كما علمت في مباحث الطبيعة»[٢].

ويذهب محقق «**مفاتيح الغيب**» إلى أن الصيرورة الدائمة والحركة المستمرة عند هيراقليط، فسرها الشيرازي في «**المفاتيح**» وغيره بـ«**الحركة الجوهرية**»[٣].

ويعلق الشيرازي على كلام لابن عربي، في الباب الرابع عشر وثلاثمئة، من الفتوحات، لإثبات حياتين للأجسام، قائلاً[٤]:

(١) ابن عربي، محي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي المرسي: فصوص الحكم، (م.س)، ج٢، ص ص ٦٣٥-٦٣٧.

(٢) الأسفار: ج٧، ص٢٦. ولا يخفى النفس التربوي في مفتتح هذا النص.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، (م.س)، مقدمة المحقق، ص«يا».

(٤) هناك مأخذ على كلام الشيرازي للسبزواري، يسطره في حاشية ص٢٧٠ ورغم أهميته، لا يعنينا هنا في السياق.

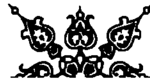
«يجب أن يعلم أن الكشف والبرهان، شاهدان على أن الجسم الذي حياته ذاتية، ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة، كائنة فاسدة، متبدلة الذات آناً فآناً.

وقد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعية، والحجج السمعية الشرعية، وباتفاق عظماء الفلاسفة وأئمة الحكمة من أن:

هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم، سمائه[١]وأرضه، وما بينهما، كلها حادثة داثرة متجددة الكون، كائنة فاسدة في كل حين لا تبقى[٢] آنين..»[٣].



وبهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية الرافد الرابع من روافد المنهج، التي هي موضوع الفصل الأول من البحث، منتقلين إلى كيف بنى الشيرازي نظرياته عليه، بادئين بنظرية المعرفة عنده.



(١) في الأصل: «سماؤه».
(٢) في الأصل: «يبقى».
(٣) الأسفار: ج٩، ص ص ٢٧٠-٢٧١.

خلاصة الفصل الأول:

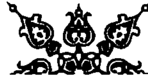
رفدت منهج الشيرازي روافد عدّة، أهمها أربعة تكوينية هي:

المشائي: تمثل في المنطق الصوري، ومفاهيم مشائية يونانية وإسلامية.

والإشراقي: الذي كان خلاصة لحكمة قدماء الفرس وبلورة لها.

والإسلامي: المرتكز على نصوص من القرآن الكريم، والحديث الشريف، وأقوال الأئمة الأطهار عليهم السلام، وأقوال بعض كبار الصوفية.

والجدلي: معبراً عنه ببعض قواعد الجدل وهي: وحدة الأضداد، والارتباط العام للوجود، ومقولة الصيرورة.



الفصل الثاني
نظرية المعرفة

إذا كان المنهج شرطاً أساساً لإقامة نظرية في المعرفة، فإن هذه النظرية شرط أساس، لإشادة نظرية في الوجود، تحاول تلمّس حقائقه، واكتناه غوامضه، وهو الهدف الرئيس من أيَّة فلسفة.

وتتميز نظرية الشيرازي في المعرفة، منها عند غيره، بما يخدم مطالبه ومقاصده، ويوائمها.

وفيما يلي سنحاول رسم المعالم الأساسية لنظرية المعرفة هذه، من خلال مباحث مختلفة.

٢ - ١: حَدُّ العِلم وماهيته:

يعرّف الشيرازي العلم بقوله:

«**العلم: هو حصول ماهية شيء لأمر مستقل في الوجود بنفسه، أو بصورته، حصولاً حقيقياً، أو حكمياً**»[١].

ومعناه: «**وجود صورة الشيء لمدرِكه، أو حضوره لديه**»[٢].

أي أنّه: «**الوجود المجرَّد** عن المادة الوضعية»[٣].

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص١٠٨.
(٢) الأسفار: ج٣، ص٢٩٢.
(٣) مفاتيح الغيب: ص٥٢٧.

و«العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرد عن المادّة، ولا إضافياً، بل وجوداً، ولا كل وجود، بل وجوداً بالفعل لا بالقوة، ولا كل وجود بالفعل، بل **وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم.**

وبقدر خلوصه عن شوب العدم تكون[١] شدة كونه علماً»[٢].

وهو: «. . ليس مجرد النسبة بين الشيء وغيره، بل لا بد فيه من أمر أو حالة تقع[٣] بها النسبة. كما أن القدرة ليست مجرد النسبة بين المسمى بالقادر، والمسمى بالمقدور، بل حالة أو أمر يقع به[٤] إضافة القادرية.

فليست القدرة نفس القادرية، وكذا العلم ليس مجرد العالِمية»[٥].

والعلم له من المعنى ما للإدراك[٦]، الذي يطلق على أقسام الإدراكات:

«. . إن الإدراك والعلم بمعنىً واحد يطلق على أقسام الإدراكات، كالتعقل، والتخيّل، والإحساس. .»[٧].



وإذا أردنا جمع ما ذكر وتلخيصه في عبارة واحدة قلنا:

العلم هو: حالة وجودية مجردة، تربط صورة الشيء المعلوم إلى ذهن عالِمه، لا بمجرد النسبة.

---

(١) في الأصل: «يكون».

(٢) **الأسفار**: ج٣، ص٢٩٧. وهذا يتناسب تماماً مع الوجود واشتداده بل يتطابق كلياً معه، كما سيمر معنا في نظرية الوجود، أي أن للعلم اشتداداً كما للوجود بل العلم هو الوجود.

(٣) في الأصل: «يقع».

(٤) في الأصل: «تقع».

(٥) **مفاتيح الغيب**: (م.س)، ص١٠٧.

(٦) العلم والإدراك بمعنى واحد - كما أشير إليه في القبس - لكنهما مختلفان بحسب العنوان فقط، كما نقول: العقل، والنفس الناطقة.

(٧) **الأسفار**: ج٣، ص٢٩٣.

٢ - ٢: شرط حصول العلم على التخيير:

يضع الشيرازي لحصول العلم أحد شرطين على التخيير، بقوله:

«.. وليس مجرد وجود الشيء كافياً لصيرورته معلوماً، وإلّا لكان كل من له صلاحية العالِمِية عالماً بجميع الموجودات، وليس كذلك، فلابد في حصول العلم من أحد الأمرين:

- إما الاتحاد.

- وإما العلاقة الوجودية الذاتية.

والعلاقة الذاتية منحصرة في **العلّية»**[١].

٢ - ٣ مناط كون الشيء معلوماً:

يقول صدر الدين في تحقيق مناط كون الشيء معلوماً، بعد إذ طابق ما بين العلم والوجود:

«.. فإن العلم كما عرفت هو الوجود.

فما يكون وجوده بالفعل، كان علمه بالفعل.

وما يكون وجوده بالقوة، كان علمه - من هذه الجهة - بالقوة.

فقد تحقق وتبين أن مناط كون الشيء معلوماً، هو:

وجوده لأمر مستقل الوجود، سواءً أكان[٢] وجوداً عينياً، أم وجوداً صورياً ارتسامياً»[٣].

---

(١) مفاتيح الغيب: (م. س)، ص١١٠.

(٢) في الأصل: «... سواء كان... أو ...» والصواب ما أثبتنا، وقد مر نظيره معنا من قبل.

(٣) مفاتيح الغيب: (م.س)، ص١١٠.

٢ - ٤ نوعا العلم:

ينحصر العلم عند الشيرازي في نوعين رئيسيين تدور عليهما سائر المعارف الإنسانية، وذلك من جهة الجهد في اكتسابها، ومن جهة وجودها ثانياً.

«.. فالمعلولات إن كانت معلوليتها بحسب **وجودها الأصلي العيني**؛ فيكون العلم بها **علماً حضورياً**.

وإن كانت معلوليتها بحسب **وجودها الذهني الظِلّي**؛ فيكون العلم بها **علماً حصولياً**»[١].

وإذن، فالعلم علمان:

أ - علم حصولي.

ب - علم حضوري.

٢ - ٤ - ١: العلم الحصولي[٢]:

والعلم الحصولي هو ما كان مكتسباً عن طريق الجهد والاستدلال والخبرة، والذي يأخذ زمناً في اكتسابه.

وهو على نوعين:

أ - عقلي: كالعلوم الفلسفية، والرياضية، ويختص به الحكماء وأولو العلوم النظرية البحثية.

ب - نقلي: كالعلوم الشرعية، والعلوم الإخبارية، ويختص به ذووه من أهل الأخبار، كالمؤرخين، والرواة.

---

(١) مفاتيح الغيب: (م.س)، ص١٠٩.

(٢) م.ن: ص٤٩٣. وكذلك: حاشية السبزواري في:
- الأسفار: ج٦، ص١٣٧.

ونحن هنا سنقصر كلامنا على الأول منهما لسببين:

الأول: أن صدر الدين لم يكن عالماً شرعياً كما هو المعروف عن عالم الشرع كالفقيه أو الأصولي أو المجتهد، وإنما كانت أعماله سواء في التفسير والحديث - وهما علمان شرعيان - منظوراً إليها وفق مذهبه الفلسفي العام وفي تقويته[١].

الثاني: أن هذا النوع ليس موضوع بحثنا، ونحن نرافق الشيرازي في رحلتنا معه، فيلسوفاً قبل أية صفة أخرى.

وسنتعرف نوع العلم هذا عند صدر الدين من خلال المباحث التالية وآراءه فيها وهي:

٢ - ٤ - ١ /أ: العقل والتعقل:

للنفس الناطقة الإنسانية قوتان رئيسيتان هما: القوة العاملة، والقوة العالمة، تسمى كل منهما: عقلاً باشتراك الاسم، ويطلق على القوة العالمة: العقل النظري، ومثاله: الإدراك.

وعلى القوة العاملة: العقل العملي، ومثاله الأخلاق[٢].

وللعقل النظري مراتب، حسب المشائية الإسلامية[٣]، متبعة في ذلك المشائية اليونانية.

ولم يخرج صدر الدين عن هذي المراتب، وهي:

١ - **العقل الهيولاني**: وهو استعداد النفس لجميع المعقولات، لخلوها عن كل صورة عقلية[٤].

---

(١) رغم أنه يقول: «وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية، شرعيةٌ عند ماهرها». انظر: - مفاتيح الغيب: (م.س)، ص١٤٣.

(٢) ابن سينا، الشيخ الرئيس الحسين بن علي: النجاة، (م.س)، ص ص٢٠٢-٢٠٣.

(٣) م.ن: ص ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٤) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥١٧.

٢ - **العقل بالملَكة**: وهو حصول أوائل المعقولات المشتركة بين جميع الناس، (الأوليات)(١).

٣ - **العقل بالفعل**: هو حصول البراهين والأقيسة، لأن النفس فيه تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت، من غير تجشم كسب(٢).

٤ - **العقل المستفاد**: وهو بعينه العقل بالفعل، إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات، عند الاتصال بالمبدأ الفعال (العقل الفعال)(٣)، وهو غاية خِلْقَةِ الإنسان(٤).



وفعل العقل عند الشيرازي كما يقول معرّفاً:

«. . **العقل: حصول صورة مجردة لشيء**»(٥).

و«**التعقل: عبارة عن حصول صور الماهيات، للذات المجردّة**»(٦).



وإذا كان صدر الدين قدساير جمهور المشائين في مراتب العقل النظري وتبناها، فإنه قد اختلف معهم في كيفية التعقل، وهو يقول في ذلك:

---

(١) م. ن: ص ص ٥٢٠-٥٢١.

(٢) م. ن: ص ص٥٢١-٥٢٢.

(٣) «والفرق بينه (العقل المستفاد) وبين العقل الفعّال:
أن العقل المستفاد: صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحوّلها في الأطوار.
والعقل الفعال: هو صورة لم تكن في مادة أصلاً، ولا يمكن أن تكون إلا مفارقة». الأسفار: ج٣، ص٤٦١.

(٤) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م. س)، ص٥٢٢.

(٥) م. ن: ص٥٨٣.

(٦) الأسفار: ج٣، ص٤٥٥.

«التعقل:

- إما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه، كما هو المشهور وعليه الجمهور[١].

- وإما باتحادها مع الجوهر العاقل، كما هو عندنا ...»[٢].

ومسألة اتحاد العاقل والمعقول من المطالب التي رسخها صدر الدين[٣]، بعد إذ أعرض عنها بل وشنع على أول قائل بها - وهو فرفوريوس الصوري - ومتابعيه، جمهورُ فلاسفة المشاء من المسلمين، وعلى رأسهم ابن سينا[٤]، وأعاد لها مكانتها بل وجعلها ركناً شديداً من أركان نظريته في المعرفة، حتى أنّه لطول ما طويت هذه المسألة، عُدَّت - على سبيل التجوز - من جديد الشيرازي.

وقد أفرد لها رسالة مستقلة برأسها - سماها بها[٥]، ذكر فيها ما لم يذكره في الأسفار من دفع هذه المسألة إلى أقصاها، في فصل خصّه لتحقيق قول المتقدمين: إن النفس، إنما تعقل الأشياء، باتحادها في العقل الفعّال[٦].

---

(١) يقول ابن سينا: «لا يجوز أن يكون لوجوده صورة أخرى معقولة غير صورة آلتها، فإن هذا أشد استحالة، لأن الصورة المعقولة إذا حلّت الجوهر القابل، جعلتها عاقلاً، لما تلك الصورة صورته، أو لما تلك الصورة مضافة إليه، فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة. وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة، ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات، لأن ذات هذه الآلة جوهر. ونحن إنما نأخذ ونعتبر صورة ذاته، والجوهر في ذاته غير مضاف إليه»: - ابن سينا: النجاة، (م.س)، ص٢١٨.

(٢) الأسفار: ج٣، ص٤٧١.

(٣) رسائل الأصفهاني، رسالة اتحاد العاقل والمعقول: المقالة الأولى، ف٢، ص٧٠.

(٤) الأسفار: ج٥، ص١٥٠.

(٥) رسائل الأصفهاني، رسالة اتحاد العاقل والمعقول: ص ص٤٢-١٠٣.

(٦) م.ن: ص٩٥.

٢ - ٤ - ١/ب: الإدراك:

الإدراك لغوياً: هو الحضور للمدرَك، والوجدان[١]، ولا يختلف معناه فلسفياً عن ذلك إذ إنه يشبه أن يكون أخذ صورة المدرَك[٢]. والدرك التعقلي هو أعلى مراتب العلم الحصولي.

والإدراك عند الجمهور انفعال، بينما هو عند الشيرازي فعل، يقول السبزاوري في حاشية هامة[٣]:

«ففيما نحن فيه [أي لا بد من الوضع، لتحصيل الوضع المخصوص بين القوة الفعلية والانفعالية] أيضاً الإدراك: إما انفعال كما هو المشهور. وإما فعل كما مذهب المصنف (قدس سره)»[٤]

وللإدراك أنواع مشروطة، لكل واحد منها بشروط.

وأنواعه أربعة[٥] هي:

---

(١) الأسفار: ج٨، ص١٦٤، حاشية للسبزواري.

(٢) ابن سينا: النجاة، (م.س)، ص٢٠٧.

(٣) الأسفار: ج٨، ص١٩، من حاشية للسبزواري.

(٤) الأسفار: ج٣، ص٤٩٣، في مبحث «عدم كون المعقولات حالّة في الجسم ولا قوة في الجسم».

(٥) ويتطابق الشيرازي في هذا التقسيم المبدئي مع تقسيم ابن سينا، راجع:
- ابن سينا: النجاة، (م.س)، المقالة السادسة من القسم الثاني «في الحكمة الطبيعية، فصل «في الفرق بين إدراك الحس، وإدراك التخيل، وإدراك الوهم، وإدراك العقل» ص ص٢٠٧-٢١٠.
ثم يؤول بها إلى ثلاثة، بعد إسقاط الوهم باعتباره إياه عقلاً ساقطاً عن مرتبته، (الأسفار: ج٣، ص٣٦٢). لأنه (الوهم) لا ينال كل صورة عقلية مضافة إلى الجزئي، كالإنسان، والفرس، والسواد، والبياض مثلاً.
وإنما ينال أموراً جزئية موجودة في باطن الإنسان، كالمحبة، والعداوة، والسرور، والحزن:
- الأسفار: ج٣، ص٣٦٢، من حاشية للطباطبائي، بتصرف.

أ - **الإحساس**: هو إدراك للشيء الموجود في **المادة الحاضرة** عند المدرِك، على هيئات مخصوصة به، محسوسة معه، من الأين، والمتى، والوضع، وغير ذلك.

ب - **التخيل**: إدراك لذلك الشيء أيضاً مع الهيئات المذكورة، لأن الخيال لا يتخيّل إلا ما أحسَّ به، ولكن في حالتي حضور المادّة وعدمها.

ج - **التوهم**: إدراك المعنى غير محسوس بل معقول، لكن لا يتصوره كلياً، بل مضافاً إلى جزئي محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي.

د - **التعقّل**: هو إدراك للشيء، **من حيث ماهيته وحدّه**، لا من حيث شيء آخر سواه، سواء أُأخذ وحده، أم مع غيره من الصفات المدرَكة على هذا النوع من الإدراك.



وكل إدراك لا بدّ فيه من تجريد، والإدراكات بأنواعها المذكورة، مترتبة في التجريد:

فالأول (الإحساس): مشروط بثلاثة أشياء:

- حضور المادة عند آلة الإدراك (عضو الإدراك).
- اكتناف الهيئات.
- كون المدرَك جزئياً.

والثاني: (التخيّل): مجرَّد عن الشرط الأول (حضور المادة).

والثالث: (التوهّم): مجرَّد عن الشرطين الأولين (حضور المادة، واكتناف الهيئات).

والرابع: (التعقّل): مجرد عن الشروط جميعاً (حضور المادة،

واكتناف الهيئات جميعاً، وكون المدرَك جزئياً)[١].

وعن أوالية الإدراك يكتب صدر الدين:

«**وكل إدراك يحصل به نزع لحقائق الأشياء وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل المواد:**

- فالصورة **المحسوسة**: منتزعة عن المادة نزعاً **ناقصاً** بحضور المادة.

- والصورة **الخيالية**: منتزعة نزعاً **متوسطاً**، ولهذا تكون في عالم بين العالمين؛ عالم المحسوسات، وعالم المعقولات.

- والصورة **العقلية**: منتزعة نزعاً **تاماً**.

هذا إذا كانت الصورة **مأخوذة عن المواد**.



وأما ما كان **بذاته عقلاً، فلا يحتاج في تعقّله إلى تجريد** من هذه التجريدات.

وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالماً عقلياً، مترتباً فيها ترتباً عقلياً، أخذاً من المبدأ الأول، إلى العقول التي هي الملائكة المقربون، إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى، إلى السماوات، والعناصر، وهيئة[٢] الكل، وطبيعته.

فتكون[٣] عالماً عقلياً، مشرقاً بنور العقل الأول.

وكذا ما كان بذاته صورة خيالية، فلا تحتاج **النفس في تخيله إلى** تجريد. **وهي الصورة التي إذا اتصلت بها النفس تصير عالماً جِنانياً، وملكاً**

---

(١) **الأسفار**: ج٣، ص ص٣٦٠-٣٦١ بتصرف طفيف جداً في الشاهد، ووضعه بهذا الشكل مني. (ن.ج).

(٢) في الأصل: «**هيأة**».

(٣) في الأصل: «**فيكون**».

كبيراً عريضاً كعرض السموات والأرض، فإن العوالم هي ما هي بصورتها لا بمادتها»[(١)]



ولكأن في الفقرة الأخيرة شرح لكيفية التواصل بين العلمين:

الحصولي، الذي لا يعدو الإدراك فيه أن يكون ارتقاءً تدرّجياً إلى هدفه، (وهو إدراك الصورة النوعية له).

وبين **الحضوري**، الذي يحصل لحظياً وآنياً.

وذلك بما هدف الإدراك - أياً كان نوعه - واحد، وهو امتلاك الصورة.

أما المدركات الإمكانية، وأقسامها، فيبسطها لنا النص الشيرازي التالي:

«.. يمكن أن تقال[(٢)] المدركات الإمكانية على أربعة أقسام:

أحدها: تام الوجود والمعلومية، وهي العقول والمعقولات بالفعل[(٣)].

وهي لشدة وجودها ونوريتها وصفائها، بريئة عن الأجسام والأشباح والأعداد.

وهي مع كثرتها ووفورها، توجد[(٤)] بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها؛ إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهية.

(١) الأسفار: ج٣، ص ص٣٦٢-٣٦٣.
(٢) في الأصل: «يقال».
(٣) «سواء أكانت(*) معقولاتنا أم(**) معقولات غيرنا». الحاشية للسبزواري.
(٤) في الأصل: «يوجد».

(*) في الأصل: «كانت».
(**) في الأصل: «أو».

وإليها أشار بقوله تعالى: ﴿وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾[١]. ولفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم.

وثانيها: **عالم النفوس الفلكية**، والأشباح المجرّدة والمثُل المقدارية[٢]وهي مكتفية بذاتها وبمباديها العقلية؛ إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية الثابتة، تنجبر نقصاناتها، وتنخرط معها.

وثالثها: **عالم النفس الحسية**، والملكوت الأسفل. وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بوساطة[٣] المشاعر والآلات، هي أيضاً من الملكوت الأسفل، **وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك**، إلا أن ترتفع[٤]من هذا العالم، وتتجرد[٥] إلى عالم الأشباح المجردة، بتبعية ارتقاء النفس إليها.

ورابعها: **عالم المواد الجسمانية**، وصورها السائلة الزائلة، الكائنة الفاسدة.

وهي في الموجودية **ما بين القوة والفعل**، والثبات والدثور؛ لأن ثباتها عين الدثور، واجتماعها عين الافتراق»[٦].



وعموماً: إن المدركات على ضربين أساسيين هما: المحسوسات،

(١) سورة الحاقة، الآية: ٣٩.

(٢) «الأول، إشارة إلى مذهب المشائين، فإن الصور عندهم منطبعة في النفوس المنطبعة. والثاني، إلى مذهب الإشراقيين، فإنها عندهم قائمة بذواتها، وهي عالم المثال». والحاشية للسبزواري.

(٣) في الأصل: «بواسطة».

(٤) في الأصل: «يرتفع».

(٥) في الأصل: «يتجرد».

(٦) الأسفار: ج٣، ص ص٥٠٢-٥٠٣.

والمعقولات، والنفس تدرك كلاً منهما بأوالية مختلفة عن الأخرى؛ فالمحسوسات تدركها بالفعالية[١].

وتدرك المعقولات بالاتحاد بها، وبالعقل الفعال[٢].

ويجمل صدر الدين إدراك النفس المعقولات فيقول:

«يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية - لأجل صقالتها وتجرّدها عن المواد - صور عقلية، وخيالية، وحسية[٣]، كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها؛ والفرق بين الحصولين:

أن الحصول في المرآة، بضرب شبيه بالقبول، وفي النفس بضرب من الفعل»[٤].

وعنده أن هذا لا يتطابق مع القائلين بالشبح والمثال؛ فعندهم أن:

من الإنسان مثلاً في **الخارج، ماهيته وذاته.**

وفي الذهن شبحه ومثاله، دون ماهيته.

أما عند الشيرازي: فماهية الإنسان، وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين، لا حظَّ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين؛ إلا أن لها نحواً من الوجود أو أنحاءً.

كالإنسان مثلاً، فإن مفهومه يتحد:

---

(١) «.. فالحساسة نافعة في الابتداء، عائقة في الانتهاء، كالشبكة للصيد، والدّابة المركوبة للوصول إلى المقصد، ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطاً ومُعِيناً، شاغلاً ووبالاً»:
- الأسفار: ج٩، ص١٢٦.

(٢) الأسفار: ج٨، ص٧، حاشية للسبزواري.

(٣) وهي تطابق تقسيم العوالم عنده: الحس، والمثال، والعقل.
| | |
وارتقاء النفس في إدراكها من: حسية ـــ خيالية ـــ عقلية. (ن.ح).

(٤) الأسفار: ج١، ص ص٢٩١-٢٩٢.

أما في الخارج: فبنحو من الوجود، قابل للأبعاد، نامٍ، حساس، مدرك للمقولات.

وبنحو آخر: جوهر مفارق عقلي مسمىً **«بروح القدس»** على رأي أفلاطون [أي المثال] ومن سبقه.

وأما في الذهن: فبنحو آخر يصدق عليه أنه: عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حالاً أو ملكة[1].

هذا ما كان من خبر إدراك النفس معقولاتها الجزئية، أما المعقولات الكلية، فتختلف كيفية إدراكها عند الشيرازي عنها لدى جمهور الحكماء قبله:

«إن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية، تشاهد ذواتاً عقلية مجرّدة، لا بتجريد النفس إياها، وانتزاعها معقولها من محسوسها، كما هو عند جمهور الحكماء.

بل بانتقالها من المحسوس، إلى المتخيَّل، ثم إلى المعقول، وارتحالٍ من الدنيا، إلى الآخرة، ثم إلى ما ورائهما، وسَفَر من عالم الأجرام، إلى عالم المثال، ثم إلى عالم المعقول.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[2] إشارة إلى هذا المعنى؛ فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة، في معرفة أمور الدنيا، لأنها من جنس المضاف، وأحد المتضايفين يعرف بالآخر»[3].

(١) حاشية على النص السابق للسبزواري، ص٢٩١.
(٢) سورة الواقعة، الآية: ٦٢.
(٣) الأسفار: ج١، ص ص٢٨٩-٢٩٠.

٢ - ٤ - ٢: العلم الحضوري:

ويطلق على هذا النوع من العلم صفات عدة أخرى، مثل اللدني، وعلم الكشف والوهبي، أو الشهودي، وهو العلم الذي يأتي عن تحصيل واكتساب.

وحدّهُ ما يلي:

«**العلم اللدني**: هو العلم الذي يتعلمه العبد من الله تعالى، من غير واسطة ملك أو نبي، بالمشافهة والمشاهدة، كما كان للخضر عليه السلام. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾(١).

وقيل: هو معرفة ذات الله تعالى وصفاته، علماً يقينياً، من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب»(٢).

أو: «هو العلم الذي يأتي من علّام الغيوب، على نحو الإلهام أو الوحي، فيحصل للنفس من لدن النفس، لا من خارجها بتعلم واكتساب وجد واجتهاد، فهو علم من لدنه تعالى»(٣).

---

(١) سورة: الكهف، الآية: ٦٥. وقد وردت في النص المنقول: «وآتيناه». والتخريج مني (ن.ح).

(٢) **الحفني، الدكتور عبد المنعم: معجم مصطلحات الصوفية**، ط١، بيروت، دار المسيرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص١٨٨.

(٣) **قدوح، إنعام أحمد: التصوف والتشيع لقاء أم افتراق**، دار جواد، بيروت، ص٩٤. [لا. ط]، [لا. ت].

«وهو [العلم اللدني] بخصائصه ووجوهه تعتقد الشيعة أنّه من خاصة أئمتها المعصومين عليهم(*) السلام»: م. ن، ص. ن.

والاختلاف ما بين الشيعة والصوفية في هذا العلم يكمن في أمرين:

أ - أئمة الشيعة أعطوا هذا العلم لاختصاصهم بمهمة النيابة عن النبي في قيادة المسلمين حسب الشيعة. بينما الصوفية يحصّلون علومهم بالكسب والجد والاجتهاد [من مجاهدات ورياضات]. =

(*) في الأصل: «عليه السلام».

وعن هذا العلم يقول ابن عربي وهو في صدد قصور العقل عن إدراك الحقيقة الإطلاقية:

«وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك، لا يكون إلا عن كشف إلهي، منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه»[١].

وبكلمة واحدة: هذا النوع من العلم ينتمي إلى المعرفة الحدسية، لا العقلية ولا الحسية.



والعلم الحضوري على نوعين[٢] هما:

= ب - انحصار هذا العلم بالأئمة الاثني عشر عند الشيعة، بينما هو عند الصوفية غير محصور بعدد من الأولياء والمشايخ. انظر:
- قدوح، إنعام أحمد، التصوف والتشيع لقاء أم افتراق، (م.س)، ص١٠٢.
والأمر إشكالي إلى حدٍ بعيد، لا يمكن بحث وجوهه هنا، إذ ليس هذا موضعه.

(١) ابن عربي: **فصوص الحكم**، شرح ابن التركة، (م.س)، الفصّ الآدمي، ج١، ص٩٩.

(٢) يقول الغزالي في هذا: «**فاعلم أن أرباب القلوب يكاشفون بأسرار الملكوت**:
تارة على سبيل **الإلهام**، بأن يخطر لهم، على سبيل الورود من حيث لا يعلمونه.
وتارة على سبيل **الرؤيا الصادقة**.
وتارة في **اليقظة** على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام، وهذا أعلى الدرجات، وهي من درجات النبوة العالية، كما أن الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة.
فإياك أن يكون حظك من هذا العلم، إنكار ما جاوز حد قصورك، ففيه هلك المتحذلقون من العلماء، الزاعمون أنهم أحاطوا بعلوم العقول، فالجهل خير من عقل يدعو إلى إنكار مثل هذه الأمور لأولياء الله تعالى.
ومن أنكر ذلك للأولياء لزمه إنكار الأنبياء، وكان خارجاً عن الدين بالكلّية». انظر:
- **الغزالي**: **إحياء علوم الدين**، (م.س)، ج١، ص٨١. وضع الشاهد بهذا الشكل مني (ن.ح).
قلت: ومن السهل رد هذه الأنواع إلى الإلهام، الذي ذكره الشيرازي، من باب إطلاق الجزء على الكل في اللغة، كأن تقول: ألقى فلان كلمة، عن خُطبة.

أ - ما لا يدري العبد كيف حصل له، ومن أين، ويسمى «**إلهاماً**»، أو نفثاً في الروع، كما هو عند **الأولياء**.

ب - ما يُطّلع معه على السبب الذي استفاد منه العلم وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب ويسمى «**وحياً**»، كما عند **الأنبياء**[(١)].

وفي كلام يوضح تأثر الشيرازي بالأفلاطونية الحديثة، وبمذهب الإشراق، يبين لنا صدر الدين من أين يأتي كل من الوحي والإلهام:

«**فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي. ومن إشراق النفس الكليّة يتولد الإلهام**»[(٢)].



وإن كان الله تعالى أغلق باب الوحي، وسد باب الرسالة، فقد فتح سبحانه باب الإلهام ليتابع من استصفاهم به، مهمة إرشاد الناس إلى متابعة صراط الوحي، حتى يرث الله الأرض، وما عليها، وفي ذلك يقول الشيرازي:

«واعلم أن الوحي إذا انقطع، وباب الرسالة إذا انسد، استغنى الناس عن الرسل وإظهار الدعوة، بعد تصحيح الحجة، وإكمال الدين، كما قال تعالى:

﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[(٣)].

وأما باب الإلهام فلا ينسد، ومدد نور الهداية لا ينقطع، لاحتياج الناس - لاستغراقهم في هذه الوساوس - إلى التنبيه والتذكير.

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٤٩٣.
والأسفار: ج٦، ص١٣٧. حاشية للسبزواري.

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص١٤٥.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣.

والله تعالى أغلق باب الوحي، وفتح باب الإلهام، رحمة منه على عباده»[١].

لذا سيكون كلامنا مقتصراً في هذا البحث، على نوع العلم الحضوري الثاني، وهو الإلهام.



مثلما أن للعقل النظري عند الحكماء مراتب أعلاها العقل المستفاد حال اتحاده بالعقل الفعال، هناك للعقل العملي عند العرفانيين مراتب أعلاها مرتبة الشهود:

«... الشهود آخر أعمال العقل العملي، إذ المراتب هنا أربع:

- التجلية. (بالجيم) [ج].
- والتخلية. (بالخاء) [خ].
- والتحلية. (بالحاء) [ح].
- والفناء.

ويعبّرون عن الفناء بأن يرى كل علم مستهلكاً في علمه [تعالى]، وكل قدرة مستهلكة في قدرته. وهكذا في باقي[٢] الصفات العليا، بل كلّ وجود مستهلكاً تحت وجوده.

فآخر العمل أيضاً الشهود الذي هو كمال المعرفة»[٣].

وهذه المراتب تجتمع كلها تحت عنوان العلم الحضوري، كل منها يعبر عن حضور بدرجة معينة، يذكرها السبزواري هنا إجمالاً بلغة إشراقية:

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٤١-٤٢.
(٢) في الأصل: «الباقي».
(٣) الأسفار: ج٩، ص٢٨٥، من حاشية للسبزواري.

«. . فإن الحضوري له مراتب، كما أن[1] علم النفس بذاتها، حين كونها عقلاً هيولانياً، وحين كونها عقلاً بالفعل، وحين كونها عقلاً فعالاً مثلاً. ولكن أين حضور من حضور؟

وشتان بين النور، وبين الظلمات والديجور، وبين النور، ونور على نور».



وحول إشكال استحالة علم الإنسان بمبدئه، بعلمه بنفسه، يقول السبزواري في حاشية له:

«ولي جواب آخر أنسب للبُحّاث وهو: إن قولكم: العلم بوجود النفس، يتضمن العلم بوجود الواجب صحيح، لكن لا يصح قولكم: ثم لا أوثق. . الخ، إذا ما قلتم في بيانه إلّا أن علمنا بذاتنا عين ذاتنا. فالبهيمة أيضاً علمها بذاتها، ذاتها.

﴿كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[2] أيضاً، علمهم بأنفسهم حضوري، ولا وثاقة فيه.

فكيف يكون علمهم بمبدئهم وثيقاً قوياً؟

فالعلم الحضوري للنفس بذاتها، إذا كانت ناقصة، حضوري.

ولنفس الإنسان الكامل بذاتها، حضوري أيضاً.

لكن أين هذا الحضور، من ذلك الحضور؟

فللعلم الحضوري مراتب؛ كعلم النفس الحساسية، والخيالية، والوهمية، والعاقلة بالقوة، والعقل البسيط بذواتها. فإن الكل حضوري.

---

(١) «أن» هنا زائدة، سواء أكانت النون ساكنة أم مشددة؛ ففي الحالة الأولى لا محل لها إذ ليس هناك من فعل مضارع نصبته، وعندها يكون التركيب ركيكاً. وفي الحالة الثانية، لا خبر لها. والحذف في كلتا الحالين أولى.

(٢) سورة الحشر، الآية: ١٩.

والأوثق منه علم العقل البسيط، الذي للإنسان الكامل بذاته..»[١].

قلت: والحقيقة أن تراتب العلم الحضوري هذا، ليس بمستغرب؛ إذ إنّه لازم لمقولة: إن العلم هو الوجود، وطالما أن الوجود له مراتب - كما سيمر معنا - فالعلم كذلك له مراتب، سواء منه الحصولي، والحضوري، وهو مدار بحثنا.



ويختلف العلم الحضوري (المعرفة الحدسية) عن العلم الحصولي (المعرفة الكسبية) الذي يكون لعامّة أفراد الناس من جهتين:

أ - في الكم والكيف:

«**أما الكم**: فلكونه [أي صاحب المعرفة الحدسية]، **أكثر** استحضاراً للحدود الوسطى.

وأما **الكيف**: فمن وجوه:

أحدها: أنها[٢] [أي نفس صاحب المعرفة الحدسية]، أسرع انتقالاً من معقول إلى معقول، ومن الأوائل إلى الثواني، ومن المبادئ إلى الغايات.

وثانيها: **أنها تدرك العقليات الصرفة، من حيث إنّياتها وهوياتها، لا من حيث مفهوماتها، وماهياتها العامة.**

فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك، دون المعارف الكليّة، وإن كانت هي أيضاً [أي المعارف الكلية] وسيلة إلى ذلك الحصول، إذا استحكمت ورسخت أصول معانيها في النفس، ولذلك قيل: المعرفة بذرة المشاهدة.

---

(١) **الأسفار**: ج٣، ص ٤٠٢، حاشية السبزواري.

(٢) في الأصل: «**إنها**».

وثالثها: أن[1] سائر النفوس تعيّن المطالب أولاً، ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها.

أما النفس القدسية: فيقع الحد الأوسط لها في الذهن أولاً، ويتأدى إلى النتيجة المطلوبة، فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدَّماً على الشعور بالمطالب، كما هو عليه الأمر في نفسه، في ذوات المبادئ اللمية»[2].

ب - متعلَّق كل منهما:

يضع الطباطبائي، شارح الشيرازي مِلاكاً في كون **العلم حصولياً** هو: اعتبار حضور **الماهية** في الذهن بنفسها، لا بوجودها الخارجي[3].

ومتعلق العلم الحصولي هو **الماهية** الكلية.

ولا يتحقق علم حصولي في الموجودات المجردة، ذاتاً وفعلاً[4].

بينما في **العلم الحضوري**، نتسلم صور الأشياء المعلومة عند المبادئ، والمعلوم حينئذٍ **وجوداتها**، لا ماهياتها[5].

وهو «**لا يتعلق بالحركات وما يجري مجراها مما لا صورة له[6] في الخارج[7]**».

وإذن، «**إن المعلوم بالعلم الحضوري، هو وجود المعلوم وهويته**،

---

(١) في الأصل: «إن».

(٢) الأسفار: ج٣، ص٣٨٧.

(٣) الأسفار: ج٦، ص٤٢٤، حاشية للطباطبائي. ومدرَكات سائر الحواس (شم . . . ذوق . . لمس) هي من سنخ واحد، وإدراكها ليس إدراكاً حضورياً بل حصولي، ومن الدليل عليه (أي أنه حصولي)، وقوع الخطأ في المبصرات، والمسموعات، والملموسات، وغيرها.

(٤) الأسفار: ج٦، ص٥٥. من حاشية للسبزواري.

(٥) الأسفار: ج٦، ص٥٥. من حاشية للسبزواري.

(٦) في الأصل: «لها».

(٧) رسائل أصفهاني: رسالة أجوبة المسائل الكاشانية، ص١٣١.

دون مفهومه وماهيته[١] الكليّة»[٢].



هذا ويُعد العلم الحضوري، أو المعرفة الحدسية الإلهامية، مما يعطي العلم يقينيته، وتماسكه والوثوق به، إذ إنّه عاصم من تناقضات العقل، في مسألة ما، يتعاورها أكثر من باحث، كل حسب ما يرى فكره، ويرجحه ميزان عقله، وتذهب إليه احتمالات ذهنه، وحسب:

«وليعلم أن كلام المتأخرين، أكثره غير مبني على أصول صحيحة كشفية ومبادئ قويمة إلهامية، بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية، دون المقامات الذوقية، وعلى الذائعات المقبولة دون المقدمات البرهانية. ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أو زيادة تدقيق، إنما جاء بإلحاق منع ونقض، فأصبحت مؤلفاتهم - بتراكم المتناقضات - مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض؛ فما خلص من دياجيرها إلا الأقلون ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٣]»[٤].

وسبب نقص معرفتهم كما يستبين من تحليل النص هنا، أنه:

كما قامت المعرفة العقلية عندهم على الذائعات المقبولة، لا على المقدمات البرهانية، فكذلك هذه المعرفة ناقصة، لأنها لم تأتِ عن طريق الكشف، ولعلها لو أتت كاملة أصلاً (برهانية)، لاقترنت بالكشفية، تحصيل حاصل. فإذن هي ناقصة من وجهين:

أ - لم تكن عقلية خالصة، من حيث الأساس في البناء.

(١) في الأصل: «مهيته».
(٢) الأسفار: ج٤، ص٢٥٧.
(٣) سورة النحل، الآية: ٣٣.
(٤) الأسفار: ج١، ص٣٢٣.

ب - حتى لو كانت عقلية، يشوبها نقص من حيث النوع، وهي بحاجة للكشفية.

والمعرفة الكشفية: هي درجة لا يمكن الوصول إليها عن طريق النظر والبحث الفكريين حتى ولو كان صاحبهما من العقول الفذة في هذا المجال، ففي صدد ممانعته كلام الإمام الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢١٠م) في نفي العقل البسيط، يكتب صدر الدين:

«**أقول**: هذا المقصد أرفع قدراً، وأجلُّ منالاً من أن ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره، وكثرة جولانه في العلوم البحثية، ووفور حفظه للمسائل المشهورة.

فإن هذه المسألة وأمثالها، لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري، والتتبع للأنظار الموروثة من المشايخ والمعلِّمين، لم تكن[١] مما غفل عنها الشيخ الرئيس، ومن هو في تلوه أو قريب منه. وقد ظهر منه ما ظهر من التناقض بين كلاميه، في إثباته العقل البسيط، ومن إنكاره اتحاد العاقل والمعقول»[٢].

ويعطينا تحليل النص أمرين:

أ - عقلية الشيرازي النقدية التي لا تقف حتى عند أمثال الشيخ الرئيس.

ب - أن المعرفة الوجدانية (العلم الحضوري)، أرقى وأكمل من المعرفة النظرية.



وإذا كان للمعرفة الكشفية هذه المرتبة، فهي أشبه بأعلى شجرة، لا

(١) في الأصل: «لم يكن».
(٢) الأسفار: ج٣، ص٣٧٧.

يمكن الوصول إليها إلا بعد تسلق أفنانها، واحداً واحداً، للوصول إليه، فبعد المعرفة الحصولية، التي هي بمثابة الرقي صُعُّداً، يأتي ذلك الأعلى بثمره.

فعن تميز الناس بعضهم عن بعض بمعرفة الخصوصيات دون العموميات وأوائل المفهومات يقول الشيرازي:

«وهذا الإمعان في تحقيق الخصوصيات، ينتهي ببعض من هؤلاء إلى أن يشاهدوا بعين عقولهم، صوراً عقلية وجودية، وذواتاً كاملة نورية، هي مبادئ النوعيات، وهذا هو الطرف الأعلى من الكمال، وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة.

ولذا قيل: المعرفة بذرة[1] المشاهدة، وهذه المشاهدة غير الإحساس؛ لأن حصول الإحساس كان متقدماً على حصول تلك العمومات والمخصِصات. والمشاهدة بعد ذلك...

فإذا انتهت المعرفة إلى الطبايع النوعية وأحوالها، وقف النظر البحثي، وليس بعده إلّا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية، والصور المفارقة.

وأما معرفة الطبايع الجزئية، فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها، لأن وجودها إنما هو كمال للموضوع الجسماني، وليس كمالاً للموضوع العقلي»[2].



ولا تتأتى هذه المعرفة، أو هذا النوع من العلم إلّا لمن كانت نفسه «عالية شديدة، قوية الاستنارة من نور الملكوت، سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير والرحموت.

---

(١) في الأصل: «بذر».

(٢) الأسفار: ج٥، ص ص٣٦٦-٣٦٧.

فمثل هذا الإنسان يدرك - لشدة استعداده - أكثر الحقائق في أسرع زمان؛ فيحيط علماً بحقائق الأشياء، من غير طلب منه وشوق، بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى[(١)]، وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى، حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية، ونهايات الدرجات البشرية، وتلك القوة تسمى قوة قدسية»[(٢)].

كما يلزم لمن أراد جني ثمرة هذا العلم، أن يكون قد تمرس بالعلوم الحصولية حتى لا يكون بناؤه دون أساس متين، مما يساعده على سرعة السير في طريق العرفان، والعمر قصير:

«..فكم من صوفي بقي في خيال واحد عشرين سنة، ولو كان قد أتقن العلوم من قبل، لانفتح له وجه ذلك الخيال في الحال[(٣)].

فالاشتغال بطريق التعليم أوثق وأقرب إلى الغرض»[(٤)].

ويضع الشيرازي للكشف العلمي شرطين[(٥)]:

---

(١) أي من غير محاكمة عقلية قياسية، بل بطريقة حدسية.

(٢) **الأسفار**: ج٣، ص٣٨٦.

(٣) هذا إذا كان الخيال رحمانياً، وقد يكون غير ذلك، فلابد من تمييزه ومعرفة مصدره، ولا يكون ذلك إلا بالعلم السابق التحصيل.

(٤) **الشيرازي**: **مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص٤٩٥.

(٥) يقول الغزالي في هذا:

«أعلم أن العلم اللدني: هو سريان الإلهام، يكون بعد التسوية كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧-٨].

وهو يكون بثلاثة أوجه:

الأول: تحصيل جميع العلوم. وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها.

الثاني: الرياضة الصادقة، والمراقبة الصحيحة [لله تعالى].

الثالث: التفكر بشروطه». انظر:

- الغزالي: إحياء علوم الدين، (م.س)، ج٥، ص١٤١.

«**وبالجملة: رأس الأمر وسنامه - لمن أعطاه الله فطرة صافية، وطبعاً لطيفاً، وذكاءً شديداً، وفهماً ثاقباً، واستعداداً بالغاً - أن لا يشتغل بأمور الدنيا**، وطلب الجاه والرفعة، بل يكون معرضاً عن الخلق، طالباً للخلوة، آنساً بالله، آيساً عن غيره، مع **حضور القلب** واجتماع الهمّة، **وصرف الفكر في الأمور الإلهية**، بعد أن **حصل له** قبل ذلك شطر من العلوم الأدبية، والمنطقية، والطبيعية، والخلقية، مما لا بد فيه للسالكين إلى الله تعالى على **طريق الاكتساب العلمي**، دون المجذوبين إليه تعالى في أول الأمر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين.

وأما دون[1] أحد الأمرين المذكورين [التحصيل، والسلوك]، فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبة الكشف العلمي، والشهود القلبي في المعارف الإلهية، وأحوال المبدأ[2] والمعاد، ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها إلى الله - **مع الاشتغال بأمور الدنيا**، وعلائقها وحبائلها؟»[3].



آفة قصور مذاهب غير الصوفية في وثوقية ما يتوصلون إليه[4]، حسب

---

(١) في الأصل: «بدون».
(٢) في الأصل: «المبدء».
(٣) **الأسفار**: ج٩، ص١١٩. ويلاحظ أن هذا الكلام يتصادم مع وصف أرسطو من أنه جمع النشأتين (الأسفار: ج٩، ص١٠٩)، اللهم إلا أن تكون الرتب للسالك بيده لا بقلبه.
(٤) ويذكر منهم:
- أبا عبد الله محمد الرازي الملقب بالفخر، صاحب «**التفسير الكبير**»، وكتاب «**نهاية العقول**» وقوله نظماً:

نهاية إقدام العقول عقال	وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

- وابن أبي الحديد البغدادي المعتزلي [١١٩-١٢٥٧م] وقوله:
«يا أغلوطة الفكر، حار أمري وانقضى عمري، سافرتُ فيكَ العقول، فما ربحت إلا أذى=

الشيرازي إنّما لحقتهم لاعتمادهم طريقة البحث والجدل، وعدم مراجعتهم إلى طريقة أهل الله[(١)] (يعني بهم العرفانيين أو كبار الصوفية).

بينما طريقة المتصوفة ليس فيها كثير خلاف، لأن مآخذ علومهم ومعارفهم من عند الله تعالى[(٢)].

وإن كانت تلك ميزة تتحلى بها المعرفة الوجدانية، التي يسلكها أهل الصوفية فهناك مسألة طالما ظلّت مثاراً للجدل، تلك هي مشكلة قصور اللغة في التجربة الصوفية، أو ما يعرف اصطلاحاً بـ «**الشَّطْح**». وحَدَّ الشَّطح هو:

«**كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى، إلّا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً.**

وقيل: عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلّات المحققين، فإنّه:

دعوى حق يفصح بها العارف، لكن من غير إذن إلهي»[(٣)].

وصدر الدين يقرُّ بهذه المشكلة، فهو بعد أن يعدد مراتب العقل العملي وهي:

الأولى: تهذيب الظاهر بالشريعة.

الثانية: تهذيب الباطن وتطهير القلب.

= السفر، زعموا أنّك المعروف بالنظر، كذبوا إن الذي ذُكر، خارج عن قوة البشر».
- وخانجي، صاحب كتاب «كشف الأسرار»، وقوله:
«أموت ولم أعرف شيئاً، إلا أنّ الممكن مفتقر إلى مرجِّح، ثم قال: الافتقار أمر سلبي، أموت ولم أعرف»، انظر: - الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٧٥.

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٧٦.
(٢) م.ن: ص ص٨٦-٨٧.
(٣) الحفني، د.عبد المنعم: معجم المصطلحات الصوفية، (م.س)، ص١٤٠.

الثالثة: تنويره بالصور العلمية، والمعارف الإيمانية الحقَّة.

والرابعة والأخيرة: فناء النفس عن ذاتها، وقَصر النظر والالتفات عن غير الله إلى ملاحظة الرب تعالى وكبريائه، وهي نهاية السير إلى الله على صراط النفس الآدمية.

يقول معقباً:

«وبعد هذه المراتب منازل ومراحل كثيرة، ليست أقلَّ مما سلكها الإنسان فيما قبل.

ولكن يجب إيثار الاختصار فيما لا يدرك إلا بالمشاهدة والحضور؛ لقصور المشافهة والتعبير عن بيان ما لا يفهم إلا بالنور..»(١).



كما أنه يشدد النكير على من قالوا بالاتفاق ونسبوه إلى أنباذ قلس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م)، في نص يدافع به عن قدماء الفلاسفة، ويتطرق فيه لمشكلة اللغة:

«**وبالجملة**، القدماء لهم ألغاز ورموز. وأكثر من جاء بعدهم ردَّ على ظواهر كلامهم ورموزهم، إما بجهله أو غفلته عن مقالهم، أو لفرط حبِّه لرئاسة الخلق في هذه الدار الفانية.

وطائفة ممن تأخر منهم اغترّوا بظاهر أقاويلهم، واعتقدوها تقليداً، لأجل اعتقادهم بالقائل، وصرحوا القول بالاتفاق، وضلّوا ضلالاً بعيداً، ولم يعلموا **أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف، وأن الحقائق لا يمكن فهمها من مجرد الألفاظ، فإن الاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة**»(٢).

ومن تحليل النص يتبين لنا ما يلي:

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥٢٣.
(٢) الأسفار: ج١، ص٢١١.

أ - المكانة العالية التي ينزلها الشيرازي الحكماء الأقدمين، بتأويله كلامهم واتهام من ردّ عليهم بالجهل، أو الغفلة، أو محبته التسيّد على الخلق.

ب - المتبع في المعرفة إما برهان يقيني عقلي، أو كشف وجداني حدسي، وهما صنوان من حيث الوصول إلى الحقيقة.

ج - اللغة - أية لغة - قاصرة عن الإحاطة بحاقّ الحقيقة، فإن هي (اللغة) إلا وسيلة دلالة، لا آلة اكتناه.

د - اختلاف طبائع اللغات واصطلاحات كلٍ ونوعيتها، غير كافيةٍ في الوقوف على حقائق الأمور، حتى وإن تشابه اللفظ فيما بينها[١].



وإذا كان الأمر كذلك من قصور اللغة وعدم قدرتها على التعبير عن الدرجات المتفاوتة التي يحملها لفظ واحد، حسب المتعلق (كلفظ الحب مثلاً) فإن الشيرازي ينصح بالتنبه، واللوذان بالصمت، بل ويطبقهما لدى شرحه واحداً من أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام[٢]، يذكر فيه أصنافاً من الملائكة:

(وقوله: «**وخُزَّان المطر.. الخ**»: إشارة إلى الملائكة الأرضين وهم... ولنمسك اللسان عن البيان، فقد انحلَّ زمام الكلام عن الضبط

---

(١) أي أن القضية - بلغة المنطق - تبقى واحدة، مهما تعددت اللغة التي تعبر عنها.
والمسألة هنا، قصور اللغة التكويني أي بما هي لغة، وبذلك هي معطىً جماعي لا يمكن أن تحيط بالأحوال التي تنضوي تحت التجربة الصوفية، وهي التي تميز بخصيصتين هما:
١ - الوجدانية.
٢ - الفردية.

(٢) زين العابدين، الإمام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام: الصحيفة السَّجادية الكاملة، ط١، بيروت، دار المرتضى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص٤٩.

وخرج عن طور عقول الأنام، وعهدة إدراك الأفهام، وإلى الله المرجع في البُدُوّ والتمام)[١].

لذلك نرى بعض الفلاسفة الوجوديين المعاصرين من يعدُّ الصمت قمّة الموقف الوجودي، وذروة سنامه[٢].



خلاصة الفصل الثاني:

تطير نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي بجناحين:

الأول: هو العلم الحصولي، الذي يأتي عن طريق الجهد والاكتساب والروّية، وله نوعان: العقلي النظري، والنقلي الخبري.

والثاني: هو العلم الحضوري، الذي يأتي لا عن اكتساب وجهد وروّية، بل عن طريق المعرفة الحدسية المباشرة لمعلومها، وله نوعان أيضاً: الوحي (للأنبياء)، والإلهام (للأولياء).

تنشأ العلوم الحصولية من صور الذوات الطبيعة المادّية، من طريق

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص ٣٥٠-٣٥١.

(٢) يقول كيركجارد Kirkegaard, Soren (1813-1855):

«يا لها من سخرية، أن يحطَّ الإنسان من قدر نفسه عن طريق الكلام، فيهبط إلى مستوى أدنى من العجماوات، ويصبح ثرثاراً». ص ص ٢١٤-٢١٥.

وعن قيمة الصمت عند الوجوديين المعاصرين، ومنهم «يسبرز Jaspers Karl» (١٨٨٣-١٩٦٩) انظر:

- ماكوري، جون: الوجودية، ت: إمام، د. إمام عبد الفتاح، مراجعة: زكريا، د. فؤاد، ط١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم العدد (٥٨)، ذو الحجة -محرم ١٤٠٢هـ/ تشرين أول (أكتوبر) ١٩٨٢م، الفصل السابع، الفكر واللغة، ص٢١٠. وهو المرجع نفسه لقولة كيركجارد السابقة.

وفقرة اللغة ص ص٢١٠-٢١٦، وكذلك خاتمة هذا الفصل ص ص ٢٢١-٢٢٢، مهمتان جداً في ذلك.

الاتصال بالمادّة، وتتركز في **الماهيات والمفاهيم الذهنية** (التي لا تترتب عليها الآثار)، وهي تنال الأشياء عبر ماهياتها ومفاهيمها الذهنية.

أما **العلوم الحضورية**، فهي تنال من الأشياء نفس وجوداتها نيلاً لا علاقة له بتوسط المادة، أو انتزاع المفاهيم والماهيات منها[١].

والفرق بين العلمين هو من حيث توسط الأشياء المادية (الوجودات الخارجية) في انتزاع الماهيات والمفاهيم الذهنية، وذلك في «**الحصولي**»، بينما لا يكون هذا التوسط بين الأشياء، ودركها، بل منصباً على نفس هذه الأشياء في الحضوري.

والغاية واحدة، وعملية الدَرَك واحدة في كل من العلمين، إذ إنها في النهاية:

تعامل الذات العاقلة مع «صورة»:

- مجردَّة عن الأشياء في الحصولي.
- ونفس هذه الأشياء في الحضوري.

وهذا التقسيم ملحوظ فيه **أصل** عملية الإدراك وسيرورتها - من حيث اعتمادها على التجريد واسطة أم لا - وليس الغاية منها.

فالحصولي يقتضي زمناً يمرُّ عليه التجريد.

بينما لا يحتاج الحضوري إلى زمن، ويكون بلغة الفيزياء «**لَحْظياً**».

أي أن الفارق في السيرورة، لا في الصيرورة.



(١) الأسفار: ج٣، ص٤٥٥. حاشية للطباطبائي.

الفصل الثالث
نظرية الوجود

منذ بزوغ فجر التفكير الإنساني - كاذبه وصادقه[1] - والإنسان ما انفك يطرح على نفسه أسئلة مثل: من أين أتى؟ ما علاقته بهذا الذي أتى منه؟ ما هو مصيره؟ من أين أتى ما حوله؟ وكيف كان هذا؟ ما علاقته بالواقع الموضوعي بما فيه من كائنات أخرى؟ ما هي العلاقة ما بينه والآخر من بني جنسه؟

ولازمته تلك الأسئلة على مدى سيره في التاريخ، كما لازمته أجوبتها المختلفة كمّاً ونوعاً.

ورأى الأشياء تتطور خصائصها، فتقوى وتضعف وتضمحل وتتنامى. ويقوم شيء مكان آخر، ويطرد وصفٌ آخرَ مثله، بينما يبقى وراء تلكم الظواهر، ثباتٌ معيَّن يبقى هو حامل تلك الأوصاف والمظاهر.

وفي محاولته تقديم الإجابات، أنسن الأشياء من حوله تارةً، وجرَّدها مرّة، ووقف بين بين مرّة، وشيَّأ ما جرَّد من خيال تارة أخرى. وعندما بلغ من التفكير أشُدَّه، سلك في محاولاته طريقين اثنين، هما:

---

(١) من المعروف أنّ الفجر اثنان: - كاذب يأتي فيه النور طولانياً عند البزوغ.
- صادق وهو الذي يأتي فيه النور أفقياً، ويكون بعد الكاذب، وعلى الصادق يُعتَمد.
ونعني بالكاذب هنا، المعرفة الأسطورية، إن جاز التعبير.

١ - طريق عقله النظري المجرّد، بتأمله، وإعمال القوّة المفكرة فيه. وتلك طريق الحكماء.

٢ - طريق وجدانه وأحاسيسه الباطنة، المعتمدة في صقلها على عقله العملي. وهذي طريق الصوفيين أو العرفاء.



٣ - ١: أصالة الوجود:

أحد تعريفات الفلسفة هو أنها، دراسة الوجود بما هو وجود[١].

وإن شغلت مسألة الوجود الإنسان بشكل عام، فهي بأن تشغل بال الفلاسفة أولى.

وقد انبرى لها حشد كبير من أعلام الفلسفة يتناولونها بحثاً وتدقيقاً بدءاً من بارمنيدس (٤٥٠ - ؟ ق.م) وحتى الفلاسفة الوجوديين المعاصرين.

نقطة الانطلاق عند بارمنيدس هي حقيقة: «**أن الوجود موجود، ولا يمكن إلّا أن يكون موجوداً**»[٢].

وهذا قصارى ما يمكن للفلسفة أن تثبته[٣].

واستخلص من هذا المبدأ:

١ - ليس الوجود محدثاً ولا فانياً.

٢ - الوجود ينفي كل تعدد.

---

(١) كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، [لا. ط]، دار القلم، بيروت، لبنان، [لا. ت]، الباب الرابع: أرسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢) ق.م، الفصل الخامس: ما بعد الطبيعة، فقرة ٧/ب، ص١٧٠.

(٢) م.ن، ص.ن.

(٣) فرنر، شارل: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، (م.س)، ص٤٠.

٣ - الوجود ثابت[١].

ورغم ذلك فقد توسع مدى بحث الوجود وبلغ أقصاه تفصيلاً على يد أرسطو[٢] من القدماء، ومن تبعه من المشائين.



سارت المشائية الإسلامية على خطى مشاء اليونان من نظرتها إلى الوجود بوصفه مفهوماً اعتبارياً انتزاعياً يجرده العقل من الأشياء، من جهة، وكونه تابعاً للماهية التي يجرَّد منها، وأنها هي الأصل من جهة ثانية. واستمرت الأمور على هذا المنوال من اعتبار الوجود، وأصالة الماهية ولم يخرج عن إجماع جمهور الفلاسفة، سوى القائلين بالعكس من الصوفيين أصحاب المعرفة الحدسية، وعلى رأسهم محيي الدين ابن عربي، الذي وصل بنظرية الوجود ما لم يبلغه أحد قبله، حين أصّلها بناء على المعرفة النظرية، لكن ليس على أساس فلسفي محض، ولا إلى هدف فلسفي صرف.

يقول ابن عربي في هذا:

«فإنّه ليس في وسع المخلوق - إذا أطلعه الله على أحوال عينه الثابتة، التي تقع صورة الوجود عليها - أن يطّلع في هذه الحال، على اطّلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها، لأنها نسب ذاتية، لا صورة لها في نفسها»[٣].

---

(١) فرنر، شارل: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، (م.س)، ص٤٠.

(٢) رم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، (م.س)، الفصل الثالث، فقرة ٦٠/ب، ص ص ١٣٤-١٣٥.

(٣) ابن عربي، محيي الدين: **فصوص الحكم**، شرح الفصوص (م.س)، الفص الشيثي، ص ص١٨٠-١٨١.

تقفّى صدر الدين آثار ابن عربي في نظرية الوجود، وعبَّ منها عَبّاً ورسم لنفسه خطاً لا يخرج عن مفاهيم ابن عربي، لكنه أضاف لها بعداً آخر هو إعطاؤه الأساس النظري العقلي لهذه المفاهيم، فما عادت القطيعة قائمة بين نظرية الوجود في بعدها العرفاني، عنها في بعدها النظري العقلي.

وسنتلمس هنا أهم النقاط التي تلامحت بها نظرية صدر الدين هذه.



الوجود عند الشيرازي لا يمكن وضع حدٍ منطقي له، كونه أشد الأشياء ظهوراً بإطلاق.

«. . . **والوجود لكونه أظهر الأشياء، لا يمكن تعريفه**»[1].

«**إذ الوجود عين الظهور، سواء كان[2] في الأعيان أو في الأذهان**»[3].

وفي محاولة منه لشرح لمّية ذلك يقول:

«**لا تظننَّ بأن الوجود أمر اعتباري - كما توهّمه المحجوبون عن شهوده - بل هو أمر متحقق في الأعيان، لأنه أحق الأشياء بالتحقق،** لأن غيره به يكون متحققاً وكائناً في الأعيان، أو في الأذهان، فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته، فكيف يكون أمراً اعتبارياً؟

ولا يمكن تعريفه لأنه بسيط، ولا شيء أعرف منه، ولا يمكن تصوره، لأن تصور الشيء: عبارة عن حصول معناه، وانتقاله من حدِّ العين إلى حدِّ الذهن.

---

(١) الشيرازي: **مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص٢٦١.

(٢) الصواب: «**سواء أكان. . . . أم في . . .**».

(٣) م.ن: ص٣٢٣.

فهذا يجري في غير الوجود؛ أما في الوجود، فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة والعيان، دون الحدّ والبرهان.

واعلم أن شمول الوجود للأشياء، ليس كشمول الكلي للجزئيات، بل شموله من باب الانبساط والسَريان على هياكل الماهيات، سرياناً مجهول التصور.

وهو في ذاته، ليس بجوهر، ولا عَرَض، لأن كلاً منهما عنوانٌ لماهية كلية، وقد ثبت أن الوجود متشخص بنفسه، متحصل بذاته - ولو كان تحت الجوهر الذي هو معنى جنسي [نسبة إلى مقولة الجنس في المنطق]، أو تحت معنى جنسي من الأعراض؛ لكان مفتقراً إلى ما يحصِّل وجوداً، كالفصل وما يجري مجراه من سائر المحصّلات للوجود، فلم يكن الوجود موجوداً، هذا خُلف»(١).



وإذا كان الوجود هو قبل أي تعريف، وأي مفهوم، فهو أصل الأصول.

وأصالة الوجود تعتمد عند الشيرازي، على أساسين:

الأول: للوجود صورة في الأعيان، وليس مفهوماً مصدرياً انتزاعياً. وحقيقة كل شيء هي: وجوده الذي به تترتب الآثار المخصوصة.

الثاني: أثر الجاعل هو الوجود دون الماهية، وكذا جاعل الأثر، فليس بين الماهيات جاعلية، ولا مجعولية أصلاً.

---

(١) الشيرازي، محمد: المظاهر الإلهية، تحقيق: الأشتياني، السيد جلال الدين، ط٢، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، (١٤١٩هـ.ق - ١٣٧٧هـ.ش) / ١٩٩٩ م، ص ص٧٢-٧٣.

والوجودات اختلفت بالتقدم والتأخر، والشدّة والضعف، والأولوية وعدمها[١].



واعتماداً على الأساس الثاني يذهب الشيرازي مفصّلاً، إلى أن للأشياء وجودات متفاوتةً بالذات والهوية، مع وحدتها في المعنى والماهية:

«**وبالجملة**: للأشياء وجودات متفاوتة[٢] بالذات والهوية، مع كونها واحدة المعنى والماهية.

قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات، إدراكاتنا للحقائق والماهيات، كالإنسان مثلاً؛ تارة بنحو الإحساس، وتارة بالتخيل، وطوراً بالتعقل.

فعلمنا أن لماهية واحدة، أطواراً من الوجود، بعضها مادّي، وبعضها عقلي صرف، وبعضها متوسط بينهما»[٣].



ويذهب الشيرازي إلى أن الوجود هو الموجود:

«**لما كانت حقيقة كل شيء هي: خصوصية وجوده التي تثبت[٤] له، فالوجود أولى من ذلك الشيء، بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة**»[٥].

---

(١) الأساسان ملخصان من (رسالة أصالة جعل الوجود):
- **الشيرازي**: **رسائل أصفهاني**، ص١٢٨.

(٢) «.. لا باطل في الوجود، ولا تعطيل في الطبيعة»:
- الأسفار: ج٥، ص٥٠١.

(٣) **الأسفار**: ج٣، ص٤٩٧.

(٤) في الأصل: «**يثبت**».

(٥) «**الوجود مقوّم للإيجاد لأنه شرط له**». الأسفار: ج٥، ص١٤٨.

كما أن البياض أولى بكونه أبيض، مما ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء - غير الوجود - ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها.

وبالحقيقة: **إن الوجود هو الموجود**، كما أن المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر، والكم، والكيف، وغيرها. كالأب، والمساوي، والمشابه، وغير ذلك.

قال بهمنيار[١] في التحصيل: «**وبالجملة: فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان، ما هذه حقيقته**»[٢].



ويمضي صدر الدين في تعريفنا بالوجود كما يراه:

«**.. فإن الوجود هو الأصل في كل موجود، والماهية تَبَعٌ له كالظل الملازِم. والوجود مما يشتد ويضعف، ويكمل وينقص..**»[٣].

وهذا أهم ما يميز رأي الشيرازي من جمهور الفلاسفة في مسألة «**الماهية والوجود**»، فهو يقف قبالتهم جميعاً، إذ إنهم يعدون الماهية هي الأصل، والوجود تبعٌ لها:

«**فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير.**

ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية كليّة مأخوذة عن نفس تلك الوجودات، محمولة عليها، من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها، وعن

---

(١) بهمنيار بن المرزبان (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م) من أشهر تلاميذ ابن سينا، انظر عنه وعن أهم آرائه:
- دي بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام، (م.س)، ص ص٢٨٠-٢٨٢.

(٢) **الأسفار**: ج١، ص ص٣٨-٣٩.

(٣) **الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص٣٨٣.

مرتبة قوامها. وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات، ثم يضيفها إلى الوجود، ويصفها بالموجودية المصدرية.

وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ﷺ في (مَصَارِع المُصارِع)، وهو أن وجود المعلومات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها.

فلا يَرِدُ عليها ما أورده بعضهم، من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت:

أن المتحقق في نفس الأمر أولاً وبالذات، ليس إلا الوجود. ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه، ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود.

فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي: الموجودية المصدرية.

وما يتقدم عليها بالذات هو: الوجود الحقيقي.

فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية، بعكس حالهما عند الجمهور، فهذا مما يقضي منه العجب، فأحس تدبرك»[1].



ويقول، في أن تعدد الوجود بنفسه ليس حقيقة الوجود، بل هو حكاية عنها، ما يلي:

«**وأما الوجود، فالحق فيه كما سبق: أنّه بنفس حقيقته وذاته، يكون متقدماً ومتأخراً، وجاعلاً ومجعولاً.**

وتعدده وتكثره، ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي، نوعي أو جنسي.

لأن تعدد المعاني والماهيات[2]، إنما يكون بالوجود.

---

(١) الأسفار: ج١، ص٤١٥.

(٢) في الأصل: «المهيات».

وتعدد الوجود بنفسه كما يعرفه[1] **الراسخون في العلم - وحرّمت هذه المعرفة على غيرهم - وما يقع منه في الذهن، ويعرضه العموم والكلية، ليس حقيقة الوجود**[2]**، بل وجة من وجوهها، وحكاية عنها، وهو المفهوم العام المصدري»**[3].



وثبوت الوجود للماهية إن هو إلا نفس ثبوت الماهية، لا ثبوت شيء آخر لها، يقول الشيرازي في صدد الصفات السلبية الجلالية له تعالى:

«إن الماهية للشيء يجب أن تكون متقدمة على كل صفة لتكون قابلة لها إلا الوجود، فإنّه يجب أن يكون متقدماً على الماهية لتكون الماهية به متهيئة لقبول سائر الأوصاف.

فإن الماهية المعرّاة عن الوجود نفي صرف، لا اعتبار لها، ولا عموم ولا خصوص، بل لا معلوميةً ولا مذكورية لها إلا معلوميةً بالعَرَض، من جهة معلومية الوجود، ولذا لا موجودية لها إلا موجودية الوجود، فضلاً عن قبولها لساير الصفات، إذ قبول الشيء للشيء فرع على كون القابل موجوداً بنفسه لا بالمقبول.

---

(١) في الأصل: «تعرفه».

(٢) يقول الشيرازي عن نحو العلم الذي به يمكن تصور حقيقة الوجود، وعلمها:
«وحقيقة الوجود: هي عين الهوية الشخصية، لا يمكن تصورها، ولا يمكن العلم بها، إلا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم: «لا ماهية(*) له» [أي عن الواجب الوجود].
وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي، بل تحقيق حكمي، وبحث معنوي».
الأسفار: ج٦، ص٨٥.

(٣) الأسفار: ج٤، ص٢٦٩، ويمكن بقراءة أخرى للشاهد استنتاج كون أهل العرفان هم صفوة العلماء.

(*) في الأصل: «مهية».

وأما اتصاف الماهية بالوجود؛ فذلك أمر عقلي ليست فيه حقيقة الاتصاف والقابلية، كما حقق في مقامه.

- ولا حاجة فيه إلى الاستثناء من القاعدة الكلية القائلة: بأن ثبوت شيء لشيء، فرع ثبوته كما زعم بعضهم.

- ولا العدول عنها إلى قاعدة الاستلزام كما زعمه بعض آخر.

- ولا إنكار(١) كون الوجود غير ثابت لا ذهناً، ولا خارجاً، كما توهمه بعض آخر والكل باطل.

بل الأمر كما حققنا من أن الوجود هو الموجود والماهية متحدة به، **ثم ثبوت الوجود للماهية**،ليس ثبوت شيء لشيء حتى يلزم الفرعية، **بل هو نفس ثبوت الماهية، لا ثبوت شيء للماهية، فافهم واغتنم**»(٢).



وإذا ما رحنا نتلمس مكانة الإنسان ووجوده بين الموجودات، بَصُرنا بالقاعدة الوجودية الأساس في نظرية الشيرازي الفلسفية، عن الإنسان الذي يرسمها بغنىً وتكثيف وبساطة، النص التالي:

«إن جميع الموجودات - سوى الإنسان - له حدٌّ خاص من قسط الوجود لا يتعداه.

وكل له مقام معلوم لا يتجاوزه، وهو له ثابت بالفعل، ليس فيه قوة الانتقال من طور إلى طور، ومن لون إلى لون.

فالفلك في فلكيته، والملك في ملكيته، والشيطان في شيطنته، والجماد في جماديته، والنبات في نشوّه ونمائه، والحيوان في شهوته وغضبه، كل منها في غاية ما له من الكمال والفعلية والتمام.

---

(١) في الأصل: «وا لا إنكار».

(٢) الشيرازي، مفاتيح الغيب: (م.س)، ص٢٥٧.

وأما الإنسان الكامل[١]، فإنّه في كل ما له من الكمالات، بلغ إليه ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، كما هو شأن المتحرك بما هو متحرك..»[٢].

وبلغة الوجودية المعاصرة:

إن كل كائن - سوى الإنسان - هو حبيس ماهيته المحدودة له سلفاً، ولا يستطيع الخروج عنها.

بينما الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يختار وجوده.



هذا عن الموجودات المحدودة بطرفيها، والإنسان المحدود بطرفه الأول وإذا كان الوجود مطلقاً لا يُعرَّف، فهل يصح هذا على الموجود المطلق؟

يجيب صدر الدين: «**فيجب أن يكون الموجود المطلق بيّناً بنفسه، مستقيماً عن التعريف والإثبات، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام**»[٣].

قلت: وهذا أمر جدّ واضح، إذا ما أخذنا بعين النظر، ما سبق وذكرنا من أن الوجود هو الموجود.



---

(١) الإنسان الكامل: هو مصطلح محديني بامتياز، ومن خصائص هذا الإنسان:
أ - أن فيه الصفات المتقابلة: (حادث - أزلي)، (نشء دائم - أبدي)، (كلمة فاصلة - جامعة).
ب - أن تمام العالم بوجوده.
ج - أنه من العالم، كفص الخاتم من الخاتم. انظر:
- شرح الفصوص، (م.س)، الفص الآدمي، ج١، ص١٠٢-١٠٧.

(٢) **الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين: أسرار الآيات**، تقديم محمد خواجوي وتصحيحه، ط١، بيروت، دار الصفوة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣، ص٣٦٠.

(٣) **الأسفار**: ج١، ص٢٥.

إن كل ما ذكرناه حتى الآن في هذا الفصل، لا يعدو أن يكون مقاربات لمفهوم الوجود، وأصالته لدى الشيرازي، دون ذكر دلائل على هذه الأصالة. لكن صدر الدين يبرهن على ذلك، ببراهين تبلغ عدتها ستة عشر، واحد منها ينفرد بذكره في «**رسالة المشاعر**»(١)، والخمسة عشر الباقيات في «**رسالة أصالة جعل الوجود**». سبعة منها مشتركة ما بين رسالتي «**المشاعر**» و«**أصالة جعل الوجود**»(٢).

وسأنتقي هنا بدوري خمسة من مجموع ما هو موجود في الأخيرة، إذ لا يتسع المقام لذكرها كلها.



البرهان الأول:(٣)

«إن أثر الفاعل وما يترتب عليه، لو كان ماهية شيء كالإنسان مثلاً،

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد، المشهور بـ«ملاصدرا»: كتاب المشاعر، ترجمه إلى الفارسية: بديع الملك ميرزا عماد الدولة.
وترجمه إلى الفرنسية مع مقدمة وتعليقات: كوربان، هنري، ط٢، مكتبة طهوري، إيران، ١٣٦٢هـ.ش[١٩٨٥م]، المشعر السابع، الشاهد الثاني، فقرة (٩٣)، ص ص٣٨-٣٩.

(٢) البراهين المشتركة وفق ورودها في كل من رسالتي:

أصالة جعل الوجود	المشاعر، وكلها من المشعر السابع
١ - البرهان الثاني، ص ص١٨٣-١٨٤.	الشاهد الثالث، فقرة (٩٤)، ص٣٩.
٢ - البرهان الثالث، ص١٨٤.	الشاهد الرابع، فقرة (٩٥)، ص٣٩-٤٠.
٣ - البرهان الرابع، ص١٨٥.	الشاهد الأول، فقرة (٨٩)، ص٣٧.
٤ - البرهان السابع، ص١٨٧.	الشاهد السادس، فقرة (٩٨و ٩٩) ص٤١-٤٢.
٥ - البرهان الثامن، ص١٨٧.	الشاهد السادس، فقرة (٩٩) ص٤٢.
٦ - البرهان التاسع، ص١٨٨.	الشاهد الخامس، فقرة (٩٦)، ص٤٠.
٧ - البرهان الحادي عشر، ص١٨٨-١٨٩.	الشاهد الثامن، فقرة (١٠١)، ص٤٣-٤٤.

(٣) يقابله في «رسالة أصالة الوجود»: البرهان الأول.

من حيث هي هي دون وجوده، لما أمكن لأحد أن يتصور ماهية شيء من الأشياء قبل صدورها عن فاعلها، لما تقرر أن العلم بذي السبب لا يحصل إلا بعد العلم بسببه، ولما ثبت أن الحدَّ والبرهان متشاركان في الحدود والمفروض خلافه؛ إذ كثيراً ما نتصور ماهيات الأشياء ولا يخطر ببالنا أن لها جاعلاً أم لا، بل للعقل أن يتصور ماهية كل شيء من حيث هي هي، أو مجردة عن جميع ما عداها حتى هذه الملاحظة، فليست هي من هذه الحيثية موجودة ولا مجعولة، ولا لا موجودة، ولا لا مجعولة، وإن سألت عنها بطرفي النقيض، لكان جوابك السلب لكل شيء، بشرط تقديم هذه الحيثية، كما أفاده الشيخ[(١)] وغيره من محصّلي الحكماء[(٢)].

فإن قال قائل: يُلزمك هذا في القول بأن المجعول هو وجود الشيء، إذ إنما نتصور وجود الشيء مع الذهول عن جاعله.

قلنا: إن الوجود نفس حقيقته الخارجية، لا يمكن لأحد العلم به إلا بالمشاهدة الحضورية؛ إذ كل ما نتصور في الذهن فهو أمر كلّي.

والوجود هوية عينية متشخصة بذاته، صادرة عن هوية جاعلة إياه جعلاً بسيطاً، فلا يمكن انكشافه وحضوره لأحد، إلّا من جهة حضور سببه.

فكل ما يرتسم في الذهن، فهو وجه من وجوهه [أي الوجود]، وهو بمعزل عن الحقيقة الخارجية»[(٣)].



(١) المقصود: ابن سينا.

(٢) يريد: أن الماهية من حيث هي هي، لا يمكن أن تكون حاملة لأي وصف وجودي سلباً، أو إيجاباً.

(٣) المصدر السابق: ص ص١٨٢-١٨٣.

البرهان الثاني:[١]

«لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً.

والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: إن الماهية قبل انضمام الوجود إليها، أو اعتبار الوجود معها غير موجودة، وهو ظاهر.

وكذلك إذا اعتبرت بذاتها لا مع اعتبار الوجود معها، فهي غير موجودة ولا معدومة. فإذن، لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يكن ثبوت مفهوم أحدهما للآخر؛ فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه، أو اعتباره معه، أو انتزاعه منه، فرعٌ لوجود المثبت له، أو لا أقل مستلزم للمغايرة بينهما في الثبوت.

وليس للماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن الوجود، ثبوت أصلاً. فكيف يتحقق هناك موجود وليست الماهية في نفسها، ولا الوجود في نفسه موجوداً؟

فلا تكون الماهية معروضة للوجود، كما اشتهر وذهب إليه الحكماء، ولا عارضة كما ذهب إليه طائفة من العرفاء.

إذ كل من راجع وجدانه وأنصف في نفسه، أدرك أن انضمام معدوم إلى معدوم في الخارج، ولا انضمام مفهوم إلى مفهوم، من غير وجود أحدهما للآخر أو قيامه، أو قيامها أو قيامهما[٢] بموجود خارجي غير صحيح، ومما لا يجوزه العقل، بل يقضي بامتناعه.

---

(١) هو البرهان الحادي عشر في رسالة «أصالة جعل الوجود».

(٢) في الأصل: «قيامها». وما أثبتنا هو الأنسب للسياق؛ إذ الكلام عن انضمام معدوم إلى معدوم، أو انضمام مفهوم إلى مفهوم، دون إضافة واحد من كلا الزوجين (المفهومين، والمعدومين) إلى الوجود، على الأقل. إنما هو شبيه بإضافة نكرة إلى نكرة، في اللغة، فلابد لإحداهما - على الأقل - أن تكون معرفة، والوجود هنا، هو ما يطابق المعرفة في مثالنا اللغوي.

ولهذا قال بعض العلماء، بأن العقل الصحيح الفطرة، يشهد بأن الماهية إذا كانت موجودة بنفس وجودها، لا قبل وجودها بوجود آخر، يكون الموجود بالذات، وبالأصالة ههنا لا محالة، هو نفس الوجود لا نفس الماهية، كما أن المضاف في الحقيقة، هو نفس الإضافة، لا ما هو المضاف المشهور؛ وكذا الواحد والنور، وأشباهها الإضافية»[(١)].



البرهان الثالث:[(٢)]

«إن الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء، ذكروا في مباحث قاطيغورياس وغيره، الفرق بين الجواهر الأولى، والثانية، والثالثة، وصرّحوا بأن:

الأشخاص الجوهرية هي الجواهر الأولى.

والأنواع هي الجواهر الثانية.

والأجناس هي الجواهر الثالثة.

وبينوا أن الأولية، والثانوية، والثالثية، **ليست باعتبار الماهية، بل باعتبار الوجود.**

فلو لم يُعتبر في الشخص أمر لا يعتبر في النوع لم يكن بينهما[(٣)] فرق. ولو لم يكن الوجود أمراً زائداً على الطبيعة الشخصية والنوعية والجنسية، لم يكن في الوجود الذي بينها، ترتيب على هذا الوجه»[(٤)].



---

(١) الشيرازي: رسائل الأصفهاني، (م.س)، ص ص١٨٨-١٨٩.
(٢) هو البرهان الثاني عشر، في المصدر السابق.
(٣) في الأصل: «بينها».
(٤) م.ن: ص١٨٩.

البرهان الرابع:(١)

«إن الحكماء أطبقوا: أن الوجود خيرٌ محض، والعدم شرٌ محض، بالبيانات التي ذكروها، بل ادّعوا البداهة في هذا الحكم، وتنبهوا عليه بالأمثلة الواضحة. وظاهر أن المحكوم عليه بالخيرية، نفس مفهوم الوجود.

وبالشرّية، نفس مفهوم العدم.

فلو لم يكن الوجود غير الماهية المجعولة، لم يكن لهذا الحكم معنىً محصلاً.

ثم من الأمور البيّنة عند العقل، أن الشرف والسعادة والبهجة، ليست في إدراك ماهيات الجزئيات، بل في وجوداتها.

كما أن اللذة ليست في إدراك ماهيات اللذيذ، بل في حصوله للقوة المدركة له.

فليس كل من تصوّر السلطنة سلطاناً، ولا من تصوّر ماهية القهر قهرماناً»(٢).



البرهان الخامس:(٣)

«إن من البيّن أن الخارج(٤)، والذهن في قولنا: «هذا موجود ذهني»، ليس من قبيل الظروف والأواني.

---

(١) هو البرهان الرابع عشر في رسالة: «**أصالة جعل الوجود**».
(٢) المصدر السابق: ص١٩٠.
(٣) هو البرهان الخامس عشر في رسالة «**أصالة جعل الوجود**».
(٤) أي العالم الخارجي، أو العالم الموضوعي.

بل كون الشيء في الخارج معناه: أن له وجوداً تترتب عليه الآثار المخصوصة، وتظهر منه الأحكام الخاصة.

وكونه في الذهن: أن لا يكون كذلك. وليس معنى الوجود الذهني للشيء، مجرد كونه في النفس، أو في قوّة مدركة؛ وإلا لكانت الصفات النفسية، كالعلم والقدرة للعلماء والقادرين، كلها موجودات ذهنية، وليس كذلك، هذا خُلْف.

فإذن نقول: لو كانت موجودية الأشياء أمراً انتزاعياً عقلياً، من غير اعتبار الوجود، لم يبقَ فرق بين الوجود الخارجي والذهني، إذ الماهية منحفظة التقرر فيهما.

وهي بعينها - على هذا الرأي - مجعولة جعلاً بسيطاً.

وهي بعينها - وباعتبار ذاتها - غير منفكة عن الحكم بعينها بالوجود.

والوجود ليس إلّا باعتبار ذاتها، الصادرة عن الجاعل جلَّ ذِكره»[1].



٣ - ١ - ١: قسما الوجود:

ينقسم الوجود عند صدر الدين إلى قسمين:

«. . وهذا الوجود للشيء الذي لا تترتب[2] عليه الآثار، وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور، يسمى **بالوجود الذهني والظلّي**[3].

---

(١) المصدر السابق: ص ص ١٩٠-١٩١.

(٢) في الأصل: «يترتب».

(٣) يقول الشيرازي في معرض حديثه عن الوجود الذهني، ومعقباً على كلام في ذلك للسهروردي:

«إعلم أنّا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري غير المادّي، كما ذهب إليه أساطين الحكمة،=

وذلك الآخر [أي الوجود]، المترتبة[1] عليه الآثار، يسمى **بالوجود الخارجي والعيني**»[2].

وإذن، فالوجود قسمان: أحدهما ذهني، ظلّي لا تترتب عليه أي آثار في العالم الموضوعي، وحدوده الذهن فقط.

والآخر وجود حقيقي، هو الذي تترتب عليه الآثار المحسوسة، في العالم الخارجي الموضوعي.

= وأئمة الكشف، حسبما حرّره وقرّره صاحب الإشراق أتم تحرير وتقرير، إلّا أنّا نخالف معه في شيئيين». - الأسفار: ج١، ص٣٠٣.
وهذان الشيئان هما باختصار:
أ - الصور المتخيلة عند الشيرازي، موجودة في صقع من النفس، بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال، لا في عالم خارج عنها، بتأثير مؤثر غيرها، كما عند السهروردي.
ب - الصور المرآتية عند السهروردي، موجودة في عالم المثال. بينما هي عند الشيرازي، ظلال للصور المحسوسة، بمعنى أنها ثابتة في هذا العالم ثبوتاً ظليّاً، أي ثبوتاً بالعَرَض لا بالذات.
علماً أن الوجود أمر ذهني لا عيني عند السهروردي كما ينقل عنه الشيرازي: «.. لكن هذا الشيخ العظيم القدر، قد أكّد القول [في المطارحات] في أن الوجود أمر ذهني، لا هوية له في الأعيان». - الأسفار: ج٢، ص١١.
وحول آثار المعقولات وظلالها يكتب صدر الدين:
«وأما المعقولات التي هي ليست بجواهرها معقولة بالفعل، فليس وجودها وجوداً عقلياً، بل حسياً أو مثالياً.
إن لها ارتباطاً بالموجودات العقلية، والمعاني الصورية، كالحجارة والنبات وما يحمله من مادة أو جسم، فإن هذه ليست عقولاً بالفعل، ولا معقولات بالفعل، بل هي آثار للمعقولات، وظلالها وأشباحها»:
- الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥٧٨.
هذا وقد أخبرني العلّامة الدكتور اليافي أن الشيرازي أخذ فكرة الظلال من فيثاغورس (٥٧٢-٤٩٧ ق.م).

(١) في الأصل: «المترتب».
(٢) الأسفار: ج١، ص٢٦٦.

وهذا الأخير أقوى من الأول، إذا ما أردنا المفاضلة بينهما:

«.. وأما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم [أي الواقعي الحسي، دون الافتراضي الذهني] فلا شبهة للقائلين به، إنه مما يتفاوت في الشدّة، والضعف، والقوّة.

كيف والشيخ [أي ابن سينا] قد صرّح في كثير من مواضع كتبه، بأن بعض الموجودات قوية الوجود، وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة وأشباهها. وأيضاً، الماهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني، والخارجي، والتفاوت بينهما بالوجودين.

ولا شك أنّ[1] الخارجي أقوى من الذهني، لأنه مبدأ[2] الآثار المختصة، دون الذهني»[3].



٣ - ١ - ٢: مراتب الوجود:

للوجود مراتب في الشدة، أعلاها وأتمها، حقيقة الوجود، وهي لبساطتها لا ماهية لها، ولا مقوّم، ولا محدد، وهي بالتالي عين الواجب، بوجوده، وتوحيده، وعلمه، وحياته، وقدرته، وإرادته، وقيومية وجوده الشديد الفياض، الفعّال لما دونه.

يقول صدر الدين في بيان ذلك، متكلماً على المنهج الأقوم في معرفته تعالى، ذاتاً وصفاتاً، وأفعالاً: «**قد بزع نور الحق من أفق هذا البيان، الذي قرع سمعك أيها الطالب، من أن حقيقة الوجود - لكونها أمراً بسيطاً غير**

(١) في الأصل: «إن».
(٢) في الأصل: «مبدء».
(٣) الأسفار: ج٢، ص١٨٩.

ذي ماهية[١]، ولا ذي مقوّم أو محدِّد - هي عين الواجب المقتضية لكمال الأتم، الذي لا نهاية له شدة؛ إذ كل مرتبة أخرى منها، دون تلك المرتبة في الشدة، ليست صرف حقيقة الوجود. بل هي مع قصوره [قصور الوجود]، وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة.

وقصور الوجود، ليس هو الوجود، بل عدمه.

وهذا العدم إنما يلزم الوجود، لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في المرتبة التالية، وما بعدها.

فالقصورات والأعدام، إنما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني.

فالأول على كماله الأتم، الذي لا حدَّ له، ولا يُتصوَر ما هو أتم منه.

والقصور والافتقار، ينشآن[٢] من الإفاضة والجعل، ويُتممان به أيضاً؛ لأن هويات الثواني متعلّقة بالأول، فينجبر قصورها بتمامه، وافتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان.

- ويثبت به أيضاً **توحيده**، لأن الوجود حقيقة واحدة، لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته، ولا تعدد يتصور في لا تناهيه.

- ويثبت أيضاً **علمه** بذاته وبما سواه، **وحياته**، إذ العلم ليس إلا الوجود.

- وتثبت[٣] قدرته، وإرادته، لكونهما تابعين للحياة والعلم.

---

(١) في الأصل: «مهية».
(٢) في الأصل: «ينشئان».
(٣) في الأصل: «يثبت».

- وتثبت[1] أيضاً **قيومية وجوده**، لأن الوجود الشديد فياض، فعّال لما دونه. **فهو العليم، القدير، المريد، الحي، القيّوم، الدّراك، الفعال.**

ولكونه مستتبعِاً للمراتب التي تليه (الأشد فالأشد فالأشد، والأشرف فالأشرف).

- **ثبت صنعه وإبداعه، وأمره وخلقه، وملكوته، ومُلكه.**



فهذا المنهج الذي سلكناه، أسدُّ المناهج وأشرفها وأبسطها، حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته تعالى، وصفاته، وأفعاله إلى توسط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة، بإبطال الدور والتسلسل.

فبذاته (تعالى) يعرف ذاته ووحدانيته ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[2].

ويعرف غيره ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[3].

فهذا المسلك كافٍ لأهل الكمال في طلب الحق، وآياته، وأفعاله، لكن ليس لكل أحد قوة استنباط الأحكام الكثيرة من أصل واحد، فلا بد في التعليم من بيان ساير الطرق الموصلة إلى الحق، وإن لم تكن[4] بهذه المثابة من الإيصال»[5].



(١) في الأصل: «يثبت».
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٨.
(٣) سورة فُصّلت، الآية: ٥٣.
(٤) في الأصل: «يكن».
(٥) **الأسفار**: ج٦، ص ص٢٣-٢٦.

ولكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها، مثله في ذلك مثل وعاء يُملأ، من فيض الوجود، لا يستطيع احتمال ملءٍ أكثر مما هو حدّه الأقصى في السعة والاحتواء، وذلك بحسب كينونته هو.

وتتفاوت الأشياء حظّاً من الوجود، كما تتفاوت الأوعية حظّاً في السعة: «**وقد مر أن لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها، وبعض الأشياء حظّهُ من الوجود آكد وبعضها بخلافه، كالحركة ونظائرها**»[١].



وللوجودات حسب مراتبها، لوازم متخالفة، خواصاً وآثاراً:

«. . أن آثار العقول والمبادئ الرفيعة، التي هي إنّيات وجودية نورية، يجب أن تكون[٢] وجودات الماهيات، دون معانيها الكليّة.

وإن اختلاف الماهيات المنتزعة عن أنحاء الوجودات، إنما هو لأجل **اختلاف مراتب الوجودات** شدة وضعفاً، وتقديماً وتأخيراً، وتركيباً ووحداناً.

فللوجودات - باعتبار مراتبها ونسبها[٣] الواقعة بينها - لوازم متخالفة؛ أما تنظر إلى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والآثار، مع أنها حصلت من الآحاد، والواحد متشابه فيها؟

فإن للمراتب والنِسَب خواص عجيبة وآثار غريبة، يعلمها[٤] أصحاب العلوم العددية، والصنائع النجومية»[٥].



(١) الأسفار: ج١، ص٢٠٥.
(٢) في الأصل: «يكون».
(٣) أفادني العلّامة: أن فكرة النِسَب أخذها الشيرازي عن بارمنيدس.
(٤) في الأصل: «بعلمه».
(٥) الأسفار: ج٢، ص ص٦١-٦٢.

ويكون الموجود بحسب مصدرية وجوده، على ضربين:

١ - موجود وجوده بذاته: وهو ما صح فيه أن يقال: إن إنّيته ماهيته، بمعنى: أن لا ماهية له إلا الوجود الصرف. أي ماهيته وجوده.

٢ - موجود وجوده ليس بذاته، بل بغيره: وهو ما لا يصح أن يقال فيه ما سبق، أي إن ماهيته غير وجوده.

والجوهر هو أقدم أقسام هذه الموجودات، من النوع الثاني(١)، وإن كان قمة هرم الوجود في المرتبة، هو الوجود الصرف وهو فوق التمام في مراتب الوجود، فإن الجسمية والمقدارية، هما غاية نزول الوجود ونقصه(٢).

وتتناسب قوة الوجود طرداً مع كثرة الإحاطة بمراتبه:

«.. بل الوجود - كما مرَّ مراراً - كلما كان أقوى، كان أكثر حيطة بالمراتب، وأوفر سعة، وأبسط جمعية للدرجات.

أو لا ترى كيف يفعل الحيوان، أفاعيل الجماد والنبات، مع ما يختصه كالإحساس والإرادة؟

ويفعل الإنسان أفاعيلها جميعاً، مع النطق والعقل؟ يفعل الكلّ بالإنشاء، والباري يفيض على الكل ما يشاء»(٣).

أي أن كل مرتبة في وجود الكائنات، تحوي سابقتها، وتزيد عليها، كلما سرنا صُعّداً.



وأخيراً يكتب صدر الدين عن تراتب الوجود مجملاً:

(١) الأسفار: ج٤، ص٢٢٩.
(٢) الأسفار: ج٢، ص٢٣٦.
(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥٩٦.

«وبالجملة: فالوجود بحسب مراتب[(١)] تقدمه وتأخّره، وكماله ونقصه، في ذاته، أصل كل اختلاف، ومنشأ كل حقيقة، ونعت، ووصف ذاتي، أو عرضي»[(٢)].



٣ - ١ - ٣: الوجود في الأعيان هو عين الوجود بالذات:

لا يخلو كل موجود في الواقع أن يكون إما: واجباً، أو عقلاً، أو نفساً، أو جسماً (جوهراً)، أو عرضاً[(٣)].

وما يعتبر في وجود الشيء أقسام ثلاثة، هي بمثابة الضوابط:

---

(١) يقول السبزواري الشارح الكبير للشيرازي مؤولاً كلام من قال: إن النفس هي الإله، من حكماء اليونان القدامى، في حاشية له:
- للوجود ثلاث مراتب:
- الوجود الحق: وهو الله تعالى شأنه.
- الوجود المطلق: وهو فعل الله سبحانه.
- والوجود المقيد: وهو أثر الله عزّ وجلّ.
وذلك المطلق في كل بحسبه، فهو في العقل عقل، وفي النفس نفس، وفي الطبع طبع، وفي ذاته لا جوهر ولا عَرَض. فما قالوا، إنما هو في فعله تعالى، ولكن لما كان فعله أمره، وكلمته نوره؛ كان من صقعه وليس شيئاً على حياله، تفوهوا بما تفوهوا. ولكن الأدب في حفظ المراتب.
والعدل: وضع كل شيء في موضعه، فبالعدل قامت السموات والأرضون.
الأسفار: ج ٨ ص ٢٥٥.
بينما يصرفه الشيرازي إلى أنه لعل المراد بهذا القول مقام «الفناء في التوحيد. الذي نُقل عن أكابر الصوفية، لا المعنى الذي ادّعاه الفراعنة، والملاحدة، تعالى الله عما يقوله الملحدون».
الأسفار: ج ٨ ص ٢٥٥.
(٢) الأسفار: ج٥، ص١٨٦.
(٣) الأسفار: ج٦، ص٣٥.

أ - ما يتعلق بالفاعل: نحو علمه، وقدرته، وإرادته. . وغيرها.

ب - ما يتعلق بالمفعول: ككونه ممكناً.

ج - ليست المُحالات من الأشياء(١).

كما أن شرط وجود الأجسام، هو نحو وجود أمرٍ ذي وضع، فيها:

«وخلاصة ذلك: **أن نحو الوجود في مثل هذه الأشياء، أي الأجسام ولواحقها: وجود أمر ذي وضع.** لكونها في عالم التقدير والمساحة.

وكل ما له قدر **بالذات** كالجسم، أو **بالتبع** كلواحقه، **فلا يخلو عن الوضع مطلقاً.** وكل ما لا يكون في وجوده خارجاً عن الوضع، فلا يكون في إيجاده خارجاً عن الوضع»(٢).



مرّ معنا أن للوجود قسمين: حقيقي عيني، وانتزاعي عقلي، إلا أن هناك نكتة فيما يتعلق بالحقيقي ونسبة الانتزاعي إليه يوضحها لنا صدر الدين كما يلي:

«الوجود في كل شيء أمر حقيقي، سوى الوجود الانتزاعي، الذي هو الموجودية، سواء أكانت(٣) موجودية الوجود، أم موجودية الماهية.

فإن نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي، كنسبة الإنسانية إلى الإنسان، والأبيضية إلى البياض.

ونسبته [أي الوجود الانتزاعي] إلى الماهية كنسبة الإنسانية إلى الضاحك، والأبيضية إلى الثلج.

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٢٣٨.

(٢) المصدر السابق: ص٤٩. «إذ الإيجاد فرع الوجود ومتقوم بالوجود، فما وجوده وضعي، إيجاده وضعي فلا تأثير له بالقياس إلى ما لا وضع له». م.ن، ص.ن.

(٣) في الأصل: «سواء كانت. . . أو. .».

ومبدأ الأثر، وأثر المبدأ، ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي: هويات عينية موجودة بذواتها.

لا الوجودات الانتزاعية التي هي، أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء، ولا الماهيات المبهمة الذوات، التي ما شمّت بذواتها، وفي حدود أنفسها رائحة الوجود»[١].

و«نقول: ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها إنما هو: الوجود بالمعنى الحقيقي العيني، لا الانتزاعي العقلي»[٢].



وترى الشيرازي يُلحف في تأكيد مسألة أن الوجود في الأعيان هو عين الوجود بالذات، أيّما إلحاف، ويذكر ذلك غير مرة، وفي أكثر من موضع من كتبه ورسائله.

فهو يقول في «**شواهد الربوبية**»:

«.. **إن الوجود في الأعيان: هو عين الوجود بالذات.**

وأما المسمى بالماهية: فهو أمر متّحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد»[٣].

كما يذهب في «**المسائل القدسية**» إلى أن:

«**الوجود حقيقة في الخارج [العالم الخارجي الموضوعي]، وليس مجرد مفهوم انتزاعي مصدري ذهني، كما ذهب إليه جمهور المتأخرين**»[٤].

(١) **الأسفار**: ج١، ص٦٥-٦٦.

(٢) المصدر نفسه: ص٦٦.

(٣) **الشيرازي**: **رسائل أصفهاني**، من مسألة (٨٢) اتصاف الماهية بالوجود، ص٣٠٣.

(٤) **الشيرازي**: **رسائل أشتباني**، ص١٠.

و«**إن الوجود بالمعنى الحقيقي - الذي به تكون الماهية موجودة ويطرد عنها العدم - أمر عيني**»(١).

ثم إنه يدلل على مقالته هذه من كلام لابن سينا في ذلك، وفي أي موضوع يكون التمايز بين الوجود والماهية:

«ومما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان، ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء بقوله:

«والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان، فهو غير بسيط الحقيقة، لأن الذي له باعتبار ذاته، غير الذي له باعتباره غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود.

فلذلك لا شيء غير الواجب، عَرِيٌّ من ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد. وغيره زوج تركيبي، انتهى [أي كلام ابن سينا]».

فقد عُلم من كلامه أن المستفاد من الفاعل: أمر وراء الماهية ومعنى الوجود الإثباتي المنتزع.

وليس المراد من قوله: «**هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود**»، أن للماهية موجودية، وللوجود موجودية أخرى.

بل الموجود هو الوجود بالحقيقة، والماهية متحدة به ضرباً من الاتحاد. ولا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية، إنما هو في الإدراك لا بحسب العين»(٢).



ووجود كل شيء هو وحدته وتشخّصه كما يقول صدر الدين:

«.. إن وجود كل شيء، هو وحدته وتشخصه. والوجود في الموجود، ليس عرضاً فيه، لتقوّمه بالوجود.

---

(١) الشيرازي: رسائل أشتياني، ص١٨-١٩.

(٢) الأسفار: ج٢، ص٦٦-٦٧.

بل وحدة العَرَض كوجوده عرض، بعين عرضية ذلك العَرَض.

وكذا وحدةُ الجوهر جوهرٌ كوجوده، وليست الكثرة إلّا الوحدات، وحكمها في الجوهرية، والعرضية، حكمُ الوحدات [المؤلّفة لها]»(١).

ولكن معنى التشخّص عند الشيرازي ليس مقصوراً على الوجود المقارن:

«إن تشخّص كل شيء، عبارة عن وجوده(٢) الخاص به: مجرداً كان أو جسمانياً»(٣).

وصيرورة النوع شخصاً في الطبيعة هو غاية الإيجاد والتكوين:

«فالقصد من الطبيعة في الإيجاد والتكوين، متوجّه إلى صيرورة النوع شخصاً، ليمكن أن يحصل في الأعيان»(٤).

إذ الوجود التام للممكن هو الوجود العيني الخارجي.

٣ - ١ - ٤: علاقة الوجود بالماهية:

إن كان الوجود لا يمكن تعريفه، إذ إنه أظهر الأشياء، وإنما الأشياء به تعرّف، فإن للماهية تعريفاً عند الشيرازي:

«**الماهية(٥) للشيء**: هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن

---

(١) **الأسفار**: ج٤، ص ص٣٣٨-٣٣٩.

(٢) يقول السبزواري في حاشية له: «كون التشخّص بالوجود، لم يقل به إلّا الفارابي، والمصنف [أي الشيرازي] قدس سره، وبعض تلامذته، بخلاف كون تشخص البدن بالنفس. وبه صححوا الهوية في البدن المعاد، والبدن الدنيوي»، الأسفار: ج٩، ص١٩٠.

(٣) **الشيرازي**: **مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص٥٩٦.

(٤) **الأسفار**: ج٤، ص٢٦٤.

(٥) في الأصل: «**المهية**».

الوجود والتشخص، وتعرض[١] لها الكليّة والاشتراك»[٢].

وعند السبزواري[٣]، بشكل أكثر تفصيلاً:

الماهية: هي الكلّي الطبيعي، أعني الطبيعة المبهمة، التي تعرضها الكليّة في موطن، والتشخيص في موطن آخر، وهي أمر لا يأتي عن الوجود والعدم. (**فهي شيء ممكن**).

وبعبارة أخرى:

الماهية: كل محدود بحدٍّ جامع مانع، وهذه المانعية فيها عبارة عن محدوديتها.

والفرق بين الماهية والوجود، حكايةً، كما يلي:

- كل موجود يحكي عن وجود محاط، هو الماهية.

- بخلاف المفهوم الحاكي عن غير محدود كمفهوم الوجود. (الذي هو واجب يأبى العدم). وكذا العلم، والقدرة، والحياة، وسائر الصفات العليا، والأسماء الحسنى الحاكية كلها عن الوجود غير المحدود، لأن مرجع الكل إلى الوجود.

ونوعية الملازمة بين الوجود والماهية ملازمة عقلية[٤]. كما يوجد ثمة فرق منهجي بين مطلب كل منها.

«.. **ومقومات الوجود تطلب**[٥] بـ«لِمَ».

كما أن مقومات **الماهية** تطلب[٦] بـ«ما»[٧].

---

(١) في الأصل: «ويعرض».

(٢) الأسفار: ج٦، ص٨٥.

(٣) م.ن، ص.ن، من الحاشية (١) للسبزواري بتصرف طفيف.

(٤) الشيرازي، رسائل الأصفهاني، رسالة شواهد الربوبية، المسألة [١٠١]، ص٣٠٦.

(٥) في الأصل: «يطلب».

(٦) في الأصل: «يطلب».

(٧) الأسفار: ج٥، ص١٢٨.

والوجود يعرض للماهية في الاعتبار الذهني فقط:

«إن الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر، بل بالاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل»(١).



والماهية عقلية، أما الوجود فعيني:

«إن للماهيات الإمكانية، والأعيان المتقررة، حالات عقلية، واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع، مستندة في لحاظ العقل، بعضها إلى بعض، من غير أن يكون في الخارج بإزائها شيء.

وليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود»(٢).



والوجود والماهية، لكل منهما أولوية على الآخر باعتبار:

«.. تقدمُ الماهية بحسب العقل على موجوديتها. تقدمُ الموصوف على الصفة.

فقس عليها تقدّم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجودية.

وأما في الخارج من اعتبار العقل، فلا موصوف ولا صفة متميزاً كل منهما عن صاحبه، بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود.

ثم العقل - بضرب من التعمّل والتحليل - يحكم بأن بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود، ويتصف أحدهما بالآخر، في

---

(١) الأسفار: ج١، ص٦٣. ويكرر الشيرازي هذا المعنى في رسالة: «المسائل القدسية»:
«.. الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر، بل في اعتبار العقل». انظر:
- رسائل الأشتياني، ص١٧.

(٢) الأسفار: ج١، ص٢١٧.

العقل والعين على التعاكس. **لأن اللائق بالعقل، تقدم الماهية على الوجود، لحصولها بكنهها فيه، وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مرَّ.**

واللائق بالخارج [العالم الخارجي]، تقدمُ الوجود على الماهية؛ إذ هو الواقع فيه بالذات، فهو الأصل. والماهية تتحد معه اتحاداً بالعَرَض، فهي العارض بهذا المعنى اللطيف، الذي قد غفل عنه الجمهور»[1].



من كل ما تقدم نرى صدر الدين وهو يثبت أصالة الوجود على الماهية، بطرق عقلية صرف في البرهان، لكنه في النقل التالي، يمازج ما بين طريق العقل، وطريق العرفان، فهو يزيح «وهم» سبق الماهية على الوجود بقوله، في فقرة طويلة:

«وَهْمٌ وفَهمٌ: وما يقال: إنّا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي؛ إذ لو نذهل عن وجودها الذهني، لم يكن في الذهن شيء أصلاً. [أي لم يوجد].

ولو سلم ذهولنا عن وجودنا الذهني، مع عدم الذهول عنها، لا يلزم أيضاً أنها تكون[2] غير الوجود مطلقاً، لجواز أن تكون[3] الماهية وجوداً

---

(١) الأسفار: ج١، ص٢٠٠. ويكرر صدر الدين مسألة تبادل الأولوية بالنسبة للوجود والماهية كل على الآخر باعتبار، في رسالة «المسائل القدسية»:

«إن العقل إذا حلل الماهية الموجودة إلى شيئين، حكم بتقدم أحدهما على الآخر.

أما بحسب الواقع: فالمتقدم هو الوجود، لأنه الأصل في أن يكون حقيقة. . . .

وأما بحسب الذهن، فالمتقدم هو الماهية، لأنها الأصل في الأحكام العقلية.

والتقدم هنا، كتقدم معنى الجنس على النوع. مع قطع النظر عن ملاحظة وجودهما (أي: الجنس، النوع)».

انظر:

- رسائل الأشتياني، ص٢٠، بتصرف طفيف جداً.

(٢) و(٣) في الأصل: «يكون».

خاصاً، يعرض لها الوجود في الذهن بوجه (وهو كونها في الذهن)، كما يعرض لها في الخارج (وهو كونها في الخارج)، فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن، ولا يحصل عنها.

والوجود قد يعرض لنفسه، باعتبار تعدده، لعرض العام اللازم للوجودات الخاصة. ومن هنا قيل: إن الوجود هو الكون والحصول.



فالحق كما ذهبنا إليه - وفاقاً للمحققين من أهل الله - هو:

أن الماهيات كلها وجودات خاصة، وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته، تظهر الماهيات ولوازمها: تارة في الذهن، وأخرى في الخارج.

وقوة ذلك الظهور وضعفه، بحسب القرب من الحق الأول، والبعد عنه، وقلة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره. فيظهر للبعض جميع تلك الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود، وللبعض دون ذلك.

وصور تلك الماهيات في أذهاننا، هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الإبداع الأوّلي، الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العالية، أو بظهور نور الوجود فينا، بقدر نصيبنا من تلك الحضرة.

ولذلك صعبَ العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، إلا لمن تنوّر قلبه بنور الحق، وارتفع الحجاب بينه، وبين الوجود المحض.

فإنّه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنّيته محتجب عن ذلك.

فغاية عرفان العارفين، إقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه وهو العليم الخبير»[١].

---

(١) الأسفار: ج١، ص٢٤٨-٢٤٩.

ونجد لدى الشيرازي نصًّاً يُجمل به مغايرة الماهية للوجود، بأسطر قليلة:

«**وبالجملة**: مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي، إنما يكون في الذهن لا في الخارج، وإن كانت في الذهن أيضاً غير منفكّة عن الوجود.

إذ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي. لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها، من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني، ويصفها به [أي الوجود]»(١).



وقبيل أن نغادر فقرة «**أصالة الوجود**» يَجْمل بنا أن نصغي إلى صدر الدين وهو يحدثنا قصة معها، وما يترتب على ذلك؛ في شاهدٍ غنّيٍ ومكثّف.

يقول:

«**وإني قد كنت شديد الذَّبِّ عنهم [عن القائلين بأصالة الماهية، وتبعية الوجود] في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات، حتى هداني ربي، وانكشف لي انكشافاً بيّناً، أن الأمر بعكس ذلك.**

وهو أن الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات - المعبَّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بـ«**الأعيان الثابتة**» _ ما شمت رائحة الوجود أبداً، كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية، إن شاء(٢) الله.

---

(١) **الأسفار**: ج١، ص٥٦.

(٢) في الأصل: «إنشاء».

وستعلم أيضاً أن مراتب الوجود الإمكانية - التي هي حقائق الممكنات - ليست إلا أشعة، وأضواءاً للنور الحقيقي، والوجود الواجبي جلَّ مجده.

وليست هي أموز مستقلة بحيالها، وهويات مترئسة[1] بذواتها، بل إنما هي[2] شؤونات[3] لذات واحدة، وتطورات لحقيقة فاردة، كل ذلك بالبرهان القطعي. وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، فقد تبيّن لك الآن، أن مفهوم الوجود العام، وإن كان أمراً ذهنياً، مصدرياً انتزاعياً، لكن أفراده وملزوماته أمور عينية، كما أن الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة.

فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده، كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده.

لكن الوجودات معانٍ مجهولة الأسامي، سواءاً اختلف[4] في الذات أم بالمراتب الكمالية والنقصية، شرح أسمائها: أنها وجود كذا، ووجود كذا.

والوجود الذي لا سبب له، ويلزم الجميع في الذهن: الوجود العام البدهي[5].

والماهيّات: معانٍ معلومة الأسامي والخواص[6]».



(١) في الأصل: «متراسة».
(٢) في الأصل: «هو».
(٣) في الأصل: «شئونات». وأنا أرسم حسب القاعدة الشامية.
(٤) في الأصل: «سواءاً اختلف.. أو..».
(٥) في الأصل: «البديهي»، وما أثبتنا، الصوابُ.
(٦) الأسفار: ج١، ص٤٩.

وتتبين من تحليل النص الشيرازي الآنف عِدَّة أمور:

١ - أن الشيرازي كان يذهب في بداية أمره إلى أصالة الماهية وتبعيّة الوجود، ثم انقلب إلى العكس، أي صار يقول بأصالة الوجود وتبعيّة الماهية.

٢ - أن للوجود - رغم أصالته على الماهية - مراتب.

٣ - أن مراتب الوجود هذه، متطوّرة.

٤ - أن الوجود العام - بما هو مفهوم - ذهني انتزاعي (أي لا تحقق له خارجه).

٥ - وأن هذا الوجود الذهني غير متعين، ولا معلوم إلا أنّه وجود.

٦ - أن أفراد هذا الوجود وملزوماته، أمور عينية.

٧ - أن الماهيّة - وهي فرد الوجود وملزومه - معلومة الاسم والخاصة.



٣ - ٢: الحركة الجوهرية:

تعدُّ نظرية الحركة الجوهرية ثاني ثلاثة أسس تقوم عليها نظرية الوجود عند الشيرازي، أما الأساسان الآخران فهما: أصالة الوجود، ووحدة الوجود.

فهي تشكل ما يشبه الجسر الرابط بينهما، بوصف وحدة الوجود، منتهى هذه النظرية من حيث الصيرورة، وغاية أصالة الوجود. حيث تعود دائرة الوجود في الموجودات عبر هذه الحركة، إلى مبتداها.

ولعل من إنصاف الحقيقة القول: إن «**الحركة الجوهرية**» مثلها مثل «**أصالة الوجود**»، و«**وحدة الوجود**»، لم يكن الشيرازي أول قائل بها، فقد سبقه إلى هذي المفاهيم، كبار المتصوفة، والعرفاء.

ولا يمكن بحالٍ إشاحة الطرف عن التأثير الأبلغ والأعمق، لنظرية محي الدين ابن عربي في **«تجدد الأمثال»**[١] في نظرية الشيرازي عن **«الحركة الجوهرية»** التي لا تختلف إحداهما عن الأخرى من حيث المؤدّى والموضوع.

يقول ابن عربي، وهو يشرح كيفية إحضار عرش بلقيس، في الفص السليماني: «والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك، أي ليس له هذه السرعة، فكان آصف بن برخيا أتمّ في العمل من الجن، فكان عينُ قول آصف بن برخيا عينَ الفعل في الزمن الواحد. فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقراً عنده، لئلا يتخيل أنّه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال. ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال، وإنما إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك، إلا من عَرَفَه.

وهو قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٢]، ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له.

وإذا كان هذا كما ذكرناه، فكان زمانُ عدمه - أعني عدم العرش من مكانه - عينَ وجوده عند سليمان، من **تجديد الخلق مع الأنفاس**. ولا علم لأحد بهذا القدر، **بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نَفَس لا يكون، ثم يكون.**

ولا تقل: **«ثم تقتضي المهلة»**، فليس ذلك بصحيح، وإنما ثُمَّ تقتضي الرتبة العلّية عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر:

كهزِّ الرديني [تحت العَجاج]

[جرى في الأنابيب] ثم اضطرب

---

(١) أو الخلق المتجدد للعالم.

(٢) سورة ق، الآية: ١٥.

وزمان الهزِّ عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك. وقد جاء بـ«ثُمَّ» ولا مهلة، **كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس، زمانُ العدم زمان وجود المثل**»[(١)].



٣ - ٢ - ١: مكونا الحركة الجوهرية:

الحركة الجوهرية مفهوم مركب من حدّين يحسن الإلمام بهما إلمامة سريعة، قبل الإفاضة في هذه الحركة، هما: الجوهر والحركة.

أ - عن الجوهر:

يورد الجرجاني (١٣٣٩ - ١٤١٣م) في «**التعريفات**» ما يلي:

«**الجوهر**: ماهية إذا وجدت في الأعيان، كانت لا في موضع»[(٢)].

ويقول عنه الشيرازي: «وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنّه موجود لا في موضوع، من غير أن يحتاج إلى صورة قائمة بالعقل»[(٣)].

ويكون ذلك في موضعين من «**الأسفار**»:

الأول: «**إنّه [الجوهر] ماهية[(٤)] كلّية حق وجودها أن لا يكون في موضوع**»[(٥)].

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم، شرح الفصوص لابن التركة، (م.س)، ج٢، ص٦٣٧. وقد أوردنا هذا الشاهدَ قبلاً. ص ص١٠٠-١٠١، من هذا البحث، وعلّقنا عليه.

(٢) الجُرجاني، علي بن محمد الشريف: التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، طبعة ١٩٧٨، ص٨٣.

(٣) الأسفار: ج٣، ص٣٠٨.

(٤) في الأصل: «مهية».

(٥) الأسفار: ج٤، ص٢٤٥.

والثاني: «**الجوهر: وهو الموجود لا في موضوع**[١]».

والتعريف الأخير لابن سينا[٢]، ولجمهور فلاسفة المشائين.

وتقسم الجواهر إلى قسمين:

أ - من حيث ترتيبها:

- الجواهر الأولى: كالأشخاص.
- الجواهر الثانية: كالأنواع.
- الثوالث: كالأجناس.

وهي أولى بالجوهرية بعضها من بعض، على حسب الترتيب السابق.

ب - من حيث اعتبار التاثير والتاثر:

- مؤثر لا يتأثر: وهو العقول المفارقة.
- متأثر لا يؤثر: وهي الأجسام المتحيزة المنقسمة.
- مؤثر ويتأثر: يتأثر من العقول ويؤثر في الأجسام، ويسمى بالنفوس.

وبرهان وجود هذه الجواهر الموجودة (الموجودات):

- الأجسام: معلومة بالحس.
- النفوس: تدل عليها حركات الأجسام.
- العقول: تدل عليها انفعالات النفوس[٣].

---

(١) **الأسفار**: ج٤، ص٢٤٣.

(٢) عن بدوي، د. عبد الرحمن: **موسوعة الفلسفة**، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ج١، مادة «ابن سينا»، فقرة «ما بعد الطبيعة»، ص٤٥.

(٣) الشيرازي: **مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص ص٣٣٧-٣٣٨.

ومن خواص الجوهر «**أن الواحد العددي منه، يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم، والرجاء والخوف للنفس**»(١).



ب - عن الحركة:

يقول الشيرازي: « **الحركة: هي(٢) الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج، أو لا دفعة.**

وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة»(٣).

وترد في «**التعريفات**» كما يلي:

«**الحركة**: الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج - قُيّد بالتدريج ليخرج الكون(٤) عن الحركة.

وقيل: هي شُغل حيز بعد أن كان في حيّز آخر.

وقيل: الحركة كونان في آنين في مكانين، كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد»(٥).

وعند ابن سينا:

«**الحركة تقال على تبدل حالٍ قارّة في الجسم يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليها هو بالقوة لا بالفعل**»(٦).

---

(١) **الأسفار**: ج٤، ص٢٧٨.
(٢) في الأصل: «هو».
(٣) **الأسفار**: ج٤، ص٢٢.
(٤) الكون: هو الوجود دفعة.
(٥) **الجُرجاني، علي بن محمد الشريف**: التعريفات، (م.س)، ص٨٨.
(٦) ابن سينا: النجاة، (م.س)، القسم الثاني: في الحكمة الطبيعية، المقالة الثانية: في لواحق الأجسام الطبيعية، ص١٤٢. وقد ذكر الشيرازي هذا التعريف في:
- **الأسفار**: ج٣، ص٢٩.

والسبزواري يقول عن الحركة:

«. . **فإن الحركة أمر بين صرافة القوة، ومحوضة الفعل**»[(١)].

وهي عند الغزالي: «**هرب من مكان، وطلب لمكان آخر**»[(٢)].



ولا يخفى على الناظر، فيما تقدم، أن الشيرازي لم يأتِ بجديد حول الجوهر، أو الحركة، كل مفهوم على حدة، وإنما ساير في ذينك المفهومين من سبقه ممن اشتغل بصناعة الفلسفة.

هذه واحدة.

كما أنّه لم يكن بِدْعاً حينما قال بالحركة الجوهرية، متأثراً بالفكر العرفاني التي قال بها كبارُه. وهذه الثانية.

فأين أصالته في موضوع «**الحركة الجوهرية**»؟

والجواب: أن صدر الدين برهن على قوله «**بالحركة الجوهرية**»، بشكل نظري متماسك، فأدخلها بفعلها هذا إلى حقل الفلاسفة من جهة.

وأعطاها قوتها النظرية لمن قال بها من سبقه من العرفاء، ولم يبرهن أحد منهم عليها بطريق عقلية.



٣ - ٢ - ٢: نص نظرية الحركة الجوهرية، وإضاءات حوله:

أطبق جمهور الفلاسفة من بعد أرسطو على المقولة الأرسطية في عدم إيقاع الحركة في الجوهر[(٣)]، وأن الحركة تنال من المقولات: الكم،

---

(١) **الأسفار**: ج٣، ص١٦.

(٢) الغزالي، الإمام: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: دنيا، د. سليمان وتقديمه، ط٧، القاهرة، دار المعارف، [لا. ت]، المسألة الرابعة عشرة، ص٢١٩.

(٣) كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، (م. س)، الباب الرابع، الفصل الثالث، فقرة العلم الطبيعي وأقسامه، ص١٣٣، وإضافة مقولة «الوضع» من ابن سينا.

والكيف، والأين، والوضع، وحسب.

يقول ابن سينا في «**النجاة**»:

«وقد تظهر أن كل حركة، ففي أمر يقبل التنقُّص والتزيُّد، وليس شيء، من الجواهر كذلك.

فإذاً: لا شيء من الحركات في الجوهر.

فإذاً: كون الجواهر وفسادها، ليس بحركة، **بل يكون دفعة واحدة**»(١).

ويؤكد ذلك:

«**فإذاً.. لا حركة بالذات إلا في الكم، والكيف، والأين، والوضع**»(٢).

وظلّ الأمر على هذا حتى جاء الشيرازي مقدماً نظريته في الوجود بانياً إياها على أصلين أساسيين هما:

الأول: «أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، وهو مبدأ شخصيته، ومنشأ ماهيته، ومصداق ذاتياته.

وأن الوجود مما يجوز فيه الاشتداد والتضعف، في الاستكمال والنقص، وله في كل مرتبة من الشدة والضعف، صفات ونعوت ذاتية غير ما كانت من قبل»(٣).

والثاني: [وهو الذي يمثل نص نظرية الحركة الجوهرية]:

«**إن الحركة والاستحالة كما تجوز**(٤) **في الكيف، والكم، تجوز**(٥) **في الجوهر الصوري المتعلق بالمادّة ضرباً من التعلّق.**

---

(١) ابن سينا: **النجاة**، (م.س)، القسم الثاني: في الحكمة الطبيعية - المقالة الثانية: ص١٤٣.

(٢) م.ن: ص١٤٤.

(٣) (لم يذكر المؤلف هذا الأصل في «**الأسفار**» لتبيان المقام) -الحاشية لأصفهاني.

(٤) في الأصل: «**يجوز**».

(٥) المصدر السابق نفسه.

والحركة في كل مقولة يلزمها فرد متصل شخصي تدريجي، له في كل آن مفروض من زمان تلك الحركة، حدٌّ خاص من حدود الوجود لم يكن قبله، ولا بعده»[١].

وسنوغل في فهم نظرية الشيرازي هذه من خلال بعض النقول التالية التي تلقي المزيد من الضوء على مأثرة صدر الدين، وما أتى به.

فالحركة الجوهرية - عند صاحبها - هي حركة الوجودات الخاصة، لا الماهيات التي هي عنوان لما يتحرك:

«كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه، نسبتها إلى الشخص، نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع، وتلك العوارض هي المسماة[٢] بالمشخصات عند الجمهور.

والحق أنها علامات للتشخص.

ومعنى العلامة هنا: العنوان للشيء المعبرِّ بمفهومه عن ذلك، كما يُعبّر عن الفصل الاشتقاقي، بالفصل المنطقي:

كالنامي [ح][٣] للنبات [م][٤].

وكالحساس [ح] للحيوان [م].

والناطق [ح] للإنسان [م].

فإن الأوّل عنوان للنفس النباتية.

والثاني للنفس الحيوانية.

والثالث للنفس الناطقة.

---

(١) الشيرازي: رسائل أصفهاني، رسالة اتحاد العاقل والمعقول، ص٨٢.

(٢) في الأصل: «المسمات».

(٣) ح = رمز للفصل الحقيقي.

(٤) م = رمز للفصل المنطقي.

وتلك النفوس فصول اشتقاقية، وكذا سائر الفصول في المركبات الجوهرية؛ فإن كلاً منها جوهر بسيط يُعبَّر عنه بفصل منطقي كلّي، من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي، وهي بالحقيقة وجودات خاصة، لا ماهية لها.

وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص، فإن التشخص نحو[١] من الوجود، إذ هو المتشخص بذاته.

وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء، والحرارة من الحار والنار.

فإذا تقرر هذا فنقول:

كل شخص جسماني تتبدّل[٢] عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً، كالزمان، والكم، والوضع، والأين، وغيرها، فتبدلها تابع لتبدّل الوجود المستلزِم إياها، بل عينه بوجه؛ فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه [على هذا الوجود] بالذات.

إنّه الجوهر، المتصل، المتكمم، الوضعي، المتحيِّز، الزماني لذاته.

فتبدل المقادير والألوان، والأوضاع، يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني.

وهذا هو الحركة في الجوهر، إذ وجود الجوهر جوهر، كما أن[٣] وجود العرض عَرَض»[٤].



ويمكن التعبير عن هذه الفقرة بالرسم التخطيطي التوضيحي والكلام الموجز التالي:

---

(١) في الأصل: «بنحو».
(٢) في الأصل: «يتبدل».
(٣) في الأصل: «أنّ».
(٤) الأسفار: ج٣، ص ص١٠٣-١٠٤.

الفصل المنطقي وهو عنوان لما تحته من الفصل الاشتقاقي الحقيقي	النامي	الحساس	الناطق
الفصل الحقيقي التابع له العنوان	النبات	الحيوان	الإنسان
الفصل الاشتقاقي الحقيقي	النفس النباتية	النفس الحيوانية	النفس الناطقة

معنى علامة التشخّص: هو عنوان الشيء المعبَّر عنه بمفهومه عنه، كما يُعبَّر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي، بالفصل المنطقي.

النفوس هي الفصول الاشتقاقية الحقيقية.

أسماء الفاعل (نامٍ، حساس، ناطق) هي الفصول المنطقية، وهي علامات التشخص، وهي بمثابة «توابع» في اللغة الرياضية.

الفصول الحقيقية: وجودات خاصة.

الفصول المنطقية: ماهيات.

الحركة الجوهرية: هي حركة الوجودات الخاصة، وليست حركة الماهيات التي هي عنوان لما يتحرك.

مثال: النار والحرارة، فالحرارة لازم من لوازم النار، وعنوان لها.



ما يصدر بالطبيعة له وجودان:

- وجود أول: وهو بالأشخاص.
- وجود ثان: وهو بالأنواع[١]

والوجود الذي يقبل الاشتداد والتضعف، المذكور في الأصل الأول من نظرية الشيرازي الوجودية، هو الوجود الأول، أعني الوجود الشخصي.

---

(١) الأسفار: ج٥، ص٢٦٠.

و«**الشخص الواحد الجوهري، مما يجوز فيه الاشتداد الاتصالي**»[(١)].

والشيرازي يذكر في ساير كتبه «**الحركة الجوهرية**» ويبيّنها:

«**ونحن قد بيّنا في ساير كتبنا، أن طبيعة كل جسم، التي هي مبدأ**[(٢)] **حركته وسكونه، وساير صفاته الذاتية، وأفعاله الطبيعية:**

أمر متجدد سيال دائماً، فكذلك طبيعة الفلك أمر متجدد سيال»[(٣)].

وتتعلق الحركة **بعوامل** يذكرها صدر الدين كما يلي:

«واعلم أن الحركة - لكونها ضعيفة الوجود - تتعلق بأمور ستة:

١ - الفاعل: الذي به الحركة. أو (المحرِّك)

٢ - والقابل: الذي له الحركة وهو موضوعها. أو (المتحرك)

٣ - وما فيه الحركة: الذي هو المسافة وهو المقولة. أو (المسافة)

٤ - وما منه الحركة: مبدأ الحركة. أو (بدايتها)

٥ - وما إليه الحركة: وهو منتهى الحركة وغايتها أو (نهايتها)

٦ - والزمان»[(٤)] [ويمكن القول: ما تحمل عليه أو (مقدارها)[(٥)] الحركة]

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥٩٦.

(٢) في الأصل: «مبدء».

(٣) الشيرازي: أسرار الآيات: (م.س)، ص٦٣.

(٤) الأسفار: ج٣، ص٧٥. والترقيم ووضع الشاهد بهذا الشكل من عندي.

(٥) ما بين الأقواس المقابلة، التي وضعتها، مني، عن:
- التميمي، د. علي: نظرية الحركة الجوهرية والإبداع الفلسفي، مجلة الثقافة الإسلامية، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، بدمشق، العدد السابع والعشرون، ربيع الأول - ربيع الثاني ١٤١٠هـ/ تشرين الأول -تشرين الثاني ١٩٨٩م، ص٢١٠.

والحركة كمالٌ وصفةٌ وجودية لموضوعها:

«وقد عرفت أنّ الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها.

وعرفت أنها[١] متعلقة بأمور ستة، فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور.

أما وحدتها الشخصية[٢]، فلا تخلو[٣] عن وحدة الموضوع، ووحدة الزمان، إذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض.

فإن البياض الموجود في أحد الجسمين، غير الموجود في الجسم الآخر.

وإذا عَادَ بياض جسم بعد زواله، لم يكن العائد هو الذي زال»[٤].

ويشطر صدر الدين المقولات المنطقية العشر إلى شطرين لكل واحد منهما خمس، يوقع الحركة في أحدهما، وينفي الحركة عن الآخر.

فلا حركة بالذات في المقولات الخمس التالية:

١ - الإضافة.

٢ - المتى، أو الزمان.

٣ - الجدة، أو المِلك.

٤ - الفعل، «أن يفعل».

٥ - الانفعال، «أن ينفعل»[٥].

«.. فلم يبقَ من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا، أربع عند الجمهور، وخمس عندنا:

---

(١) في الأصل: «إنها».

(٢) الحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها، وزمانها، ومسافتها، واحدة.

(٣) في الأصل: «يخلو».

(٤) الأسفار: ج٣، ص١٩٣.

(٥) المصدر نفسه: ص ص١٨٦-١٨٩.

١ - الجوهر.
٢ - والكيف.
٣ - والكم.
٤ - والأين.
٥ - والوضع. .»(١)



وللطباطبائي حاشية هامة فيما نحن فيه حول حركة الجوهر، يقول فيها:

«والحق أن القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر، يستتبع القول بوقوعها في جميع المقولات.

والمصنف رحمه الله [المراد الشيرازي]، وإن تنبّه بوقوعها فيها [المقولات]، وبذل الجهد في كتبه في بيانه [القول]، وإقامة البرهان عليه، غير أنه لم يستوفِ البحث عن فروع هذه المسألة المهمة، التي تحوّل الفلسفة الإلهية إلى أساس قيّم وجديد، وله رحمه الله مع ذلك المنّة على الباحثين من بعده في هذا الشأن. شكر الله سعيه.

والتحقيق: أن القول بوقوع الحركة في الجوهر المادي - مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، كما يصرّح به المصنّف (ره) في بعض ما أقامه من البراهين على حركة الجوهر - يستلزم القول باستيعاب الحركة، جميع المقولات العرضية، التي هي من مراتب الجوهر، وظهورات الذوات الجوهرية المستقلة.

فكون الأعراض غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها، يستلزم أن تكون جميعاً متحركة بحركة موضوعها الجوهري، سيّالة بسيلانه. وإن كنّا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها.

(١) الأسفار: ج٣، ص٧٩.

فالجواهر المادية[١]، متحركة سيّالة في جوهريتها، مع جميع ما لها من الأعراض المقولية، كائنة ما كانت، وإن كانت النِسب بينها أنفسها ثابتة، غير معتبرة.

والتأمل الكافي يرشدك أن لازم ما تقدم: هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعة في مقولة الكيف، والكم، والوضع، والأين، المبحوث عنها في مباحث الحركة، من قبيل الحركة في الحركة.

فللجوهر الماديّ مثلاً: حركة في ذاته وجوهره، وله حركة في مكانه تتبع[٢]جوهره وتغير مكانه، من مثل إلى مثل، سواءاً انتقل[٣] من هذا المكان مثلاً إلى مكان آخر أم لم ينتقل، ثم له حركة ثانية بالانتقال من مكانه إلى مكان آخر غيره، ويقابلها السكون بلزوم مكانه الأول.

وعلى هذا القياس[٤] حركته في الوضع، والكم، والكيف»[٥].

وبهذا تتم الحركة في المقولات الخمس المتحركة.



وللحركة فيما يتعلق بالموجودات غير ذات الإرادة، نوعان من حيث الطبيعة والقسر:

«فالعقل يقضي قبل النظر في الوجود، بأنه إن كان في الوجود تركيب [وهو كذلك]، فلا يمكن إلا بالحركة..

إن الحركة إما:

طبيعية: تقتضي أن يكون الحيّز الذي تتركه مخالفاً للحيّز الذي تطلبه.

---

(١) في الأصل: «فالجوهر المادية».

(٢) في الأصل: «يتبع». وهذه الحركة، هي ما تقابل علمياً، حركة جزيئات الذرة وجسيماتها.

(٣) في الأصل: «سواء انتقل.. أو لم ينتقل». وهذه الحركة هي المشاهدة بالعين المجرّدة.

(٤) أي الحركة الثانية، التي هي في المكان أو الأين.

(٥) الأسفار: ج٣، ص٨٧.

أو قسريّة: ومعنى القسر أن يكون على خلاف مقتضى الطبع... فكل قسر فهو مرتب على الطبع..»[١].



وتقع الحركة الجوهرية في اتجاهين:

أ - اتجاه صاعد نحو الكمال: تقتضيه الطبيعة بما هي متوجهة بالطبع والعناية الإلهية، نحو الكمال.

ومثاله: تحولات الجوهر البشري من مرحلته الجنينية إلى غاية كونه عقلاً بالفعل وما فوقه.

ب - اتجاه نازل إلى مرتبة النقص: وهذا يقتضيه القسر، أو قصور المادة القابلة.

ومثاله: تحول الماء إلى هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه[٢].

(ومنه يستنتج الدليل على حركة الجوهر).



وأخيراً: فإن كل ما يوجد في الزمان والحركة حادث[٣]، وهو موضوع الحركة الجوهرية. و«إن مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء[٤] استقلت أم استُخدمت للنفس»[٥].

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س) ص ٣٦٢.
(٢) الأسفار: ج٤، ص٢٧٣.
(٣) الأسفار: ج٨، ص٣٨٠.
(٤) في الأصل: «سواءٌ استقلت أو».
(٥) الأسفار: ج٥، ص٢٥١.

٣ - ٢ - ٣: براهين على الحركة الجوهرية:

يسلك صدر الدين طريقتين اثنتين للبرهنة على قوله بالحركة الجوهرية.

هما: طريق العقل، وطريق النقل. سنذكر هنا بعضاً من أدلته على كلٍ.

أ - طريق العقل:

يقول الشيرازي:

«إن الطبيعةَ - وهي القوة السارية في جميع الأجسام، المسماة بالصورة النوعية التي بها تتم[1] الأجسام أنواعاً - جوهر سيّال متجدد الحدوث لا يبقى زمانين.

والحجة على ذلك:

إن هذه الطبيعة هي مبدأ الحركة وساير الأحوال الطبيعية.

والحركة لما كان معناها التجدد والانقضاء، فيجب أن تكون[2] علّتها القريبة أمراً غير ثابت الذات، وإلا لم يُتصور حدوث أجزائها منه، ولم يجزِ انعدامها، إذ المعلول وأجزاؤه[3] غير منفك عن علّته الموجبة له.

والحركة إذا لم تنعدم أجزاؤها[4]، ولم تتكون[5] شيئاً فشيئاً، ولم تنعدم[6] شيئاً فشيئاً، ....

(١) في الأصل: «يتم».
(٢) في الأصل: «يكون».
(٣) وردت في الأصل: «واجزائه».
(٤) في الأصل: «أجزائها».
(٥) في الأصل: «يتكون».
(٦) في الأصل: «ولم ينعدم».

لم تكن[١] الحركة حركة «**بل سكونٌ**»[٢]، ولا التجدد تجدداً، بل قرارٌ واطمئنانٌ.

فالفاعل المباشر للحركة، ليس عقلاً محضاً لعدم تغيّره، ولا نفساً من حيث ذاتها العقلية[٣]، بل إن كانت النفس مبدأً للحركة:

فمن جهة قواها الجسمانية، فهي من حيث الحيثية إما طبيعة، أو في حكم الطبيعة.

ثم الحركة لا تخلو[٤] إما طبيعية، أو قسرية، أو إرادية:

- فإن كانت الأولى، فظاهر أنّ فاعلها الطبيعة.

- وإن كانت قسرية فكذلك؛ لأن القاسر علّة معدّة للتحريك من الطبيعة المقسورة. والقسر أيضاً ينتهي إما إلى طبع، أو إلى نفس. والنفس لا تؤثر[٥] في الأجسام إلا بوساطة[٦] الطبيعة، فعلى أي تقدير، ينتهي القسر إلى الطبع.

---

(١) في الأصل: «لم يكن».

(٢) «إن السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة، إنما حصل من تفاعل بين الطبيعة. والميل القسري الصاعد، لا بين الميلين، لعدم اجتماعهما. بل هما منعدمان جميعاً في ذلك الزمان [زمان السكون] إلا في الطرفين، ففي آن أوله آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى أزالته [من جهة].

وفي آنِ آخره كان أول زمان الميل الطبيعي، وقد أخذته الطبيعة، بعد فراغها من شواغل الميل القسري [من جهة أخرى]»:

- الأسفار: ج٤، ص٨٣.

ويمكننا التعبير بلغة الفيزياء عن الميل الطبيعي: بـ (العطالة)، وعن الميل القسري: بـ (القوة).

(٣) ذلك أن للنفس - كما سيمر- وجهين: أحدهما إلى عالم الطبيعة المقارِن، وثانيهما إلى عالم العقول المفارق.

(٤) في الأصل: «يخلو».

(٥) في الأصل: «تؤثر».

(٦) في الأصل: «بواسطة».

- وإن كانت إرادية فالنفس، وإن كان يظن بها أنها هي الفاعلة القريبة للحركة، إلا أن التحقيق كما أشرنا إليه:

أنها لا تفعل[١] إلا من جهة كونها طبيعة نازلة، أو مستخدمة إياها أو قواها الماديّة.

ونحن نتيقن بالوجدان بأن الميل للجسم، والصارف له من مكان إلى مكان، أو من كيفية إلى كيفية لا يكون إلّا قوّة قائمة به، وهي المسماة بالطبيعة. فالمبدأ القريب للحركة لا محالة قوة جوهرية قائمة بالجسم، إذ الكيفيات والأعراض كلها تابعة للصور المقوّمة للجسم، التي هي الطبيعة. ولكونها بذاتها مبدأً للحركة، عرّفها الحكماء بأنها: مبدأ أول لحركة ما هي فيه، وسكونه بالذات لا بالعَرَض.

وقد برهنوا أيضاً على أن كل جسم يقبل الميل من خارج، فلا بد من أن يكون فيه مبدأ ميل طباعي.

فثبت أن مزاول الحركة مطلقاً، لا يكون إلا الطبيعة، وقد مرَّ أن مزاول الحركة أمرٌ متجدد الذات.

فنقول:

الطبيعة مزاولٌ للحركة. (ص)

وكل مزاولٍ للحركة أمر متجدد سيّال. (ك)

فالجوهر الصوري المسمى بالطبيعة أمرٌ متجدد سيّال. (ن)[٢]



يذهب الشيرازي إلى القطع بأن كلاً من الكون والفساد تدريجيان، وذلك خلافاً لصاحب الملخص. ورأيه في أنهما دفعيان راداً (أي بهمنيار

---

(١) في الأصل: «لا يفعل».

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٣٨٧-٣٨٨. ووضع الشاهد بهذا الشكل مني.

صاحب الملخص) على الشيخ الرئيس، الذي يرى بمنظور قريب من رأي الشيرازي، وفي قوة القول بالحركة الجوهرية.

فيقول:

«.. الحق عندنا: أن الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجاً، وإلا فيلزم خلو الهيولى[1] عن الصورة.

فإن الماء إذا صار هواءً[2]، لم يَجُز حصول الهوائية ما دام كونه ماءً، ولا في آنٍ هو آخر زمان المائية، بل في آنٍ غير ذلك الآن، فيلزم:

- إما تتالى الآنين، وهو محال.
- وإما تعرّي المادة عنهما جميعاً، وهو الذي ادعيناه.

ولعلّ الشيخ قد أنطقه الله بالحق، حيث دلَّ كلامه، بأن كلاً منهما يوجد في زمان غير منقسم بالقوة إلى غير نهاية»[3].



ومن جملة شرائط الإمكان الاستعدادي، التي يضعها الشيرازي، يذكر شرطاً هاماً، في صدد ما نحن فيه:

«ولا بدَّ من أمر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه[4] من

---

(١) **«هذا في نفسه برهان على الحركة الجوهرية، في كينونة الصورة الجوهرية، بعد مثلها».** والحاشية للطباطبائي.

(٢) لا يخفى أن الماء بجوهريته ظلّ ماءً في الحالين: - السائلة، التي عبر عنها الفيلسوف بالمائيّة.
- والبخارية، التي عبر عنها بالهوائية.
ويمكن حلّ ذلك بالتنبه إلى حالة بينية للماء في الحالين، هي آخر سائليته وأول بخاريته، يقابلها بالمعنى الفلسفي ما يمكن أن يطلق عليه **«الصورة الوسيطة»**، وهي خاصة بالمتحرك.
ورغم ذلك يبقى الاستدلال صحيحاً من الناحية المنهجية.

(٣) **الأسفار**: ج٣، ص ض١٧٧-١٧٨.

(٤) في الأصل: **«وانقضائه»**.

الصفات الذاتية له»[١].

ويعلق النوري على هذا الكلام بحاشية جاء فيها:

«**هذا مما يترتب عليه ويلزم منه الحركة الجوهرية**، وهذا الأمر المتجدد بالذات، إنما هو[٢] الصورة لا غير..».

ب - طريق النقل:

يسلك صدر الدين طريق النقل بعد أن أقام براهينه النظرية على قوله بالحركة الجوهرية، وفي النوع الرابع[٣] من الأدلة التي يعتمدها، يقول مؤكداً:

«**فأول حكيم قاله في كتابه العزيز هو الله سبحانه، وهو أصدق الحكماء، حيث قال**: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[٤].

وقال: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٥].

وقوله إشارة إلى تبدل الطبيعة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾[٦].

---

(١) **الأسفار**: ج١، ص٣٩٥.

(٢) في الأصل: «هي».

(٣) وهي كما يوردها:

أولها: البرهان.

وثانيها: المشهود من كلام الحكماء عن الحركة والزمان.

وثالثها: تعريف الحركة وتحليلها.

ورابعها: القرآن الكريم.

- الأسفار: ج٣، ص ص ١٠٨-١١٠.

ولا يخفى أنها تؤول في النهاية إلى اثنين: العقل، والنقل كما فعلناه في البحث.

(٤) سورة النمل، الآية: ٨٨.

(٥) سورة ق، الآية: ١٥.

(٦) سورة إبراهيم، الآية: ٤٨.

وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[١].

وقوله: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾[٢].

وقوله: ﴿عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٣].

وقوله: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٤].

وقوله: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾[٥].

إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه.

ومما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية. قوله تعالى:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾[٦].

وجه الإشارة: إن ما وجوده مشابك لعدمه، وبقاؤه متضمن لدثوره، يجب أن تكون[٧] أسباب حفظه وبقائه، بعينها أسباب هلاكه وفنائه.

ولهذا كما أُسنِد الحفظ إلى الرسل، أُسنِد التوفي إليهم، بلا تفريط في أحدهما، أو[٨] إفراط في الأخرى»[٩].



وهناك كثير آيات يستدل بها الشيرازي، كما يستدل بنصوص إسلامية أخرى، على «**الحركة الجوهرية**».

---

(١) سورة فُصِّلت، الآية: ١١.

(٢) سورة النمل، الآية: ٨٧.

(٣) سورة الواقعة، الآية: ٦١.

(٤) سورة إبراهيم، الآية: ١٩.

(٥) سورة الأنبياء، الآية: ٩٣، وقد وردت في النص المنقول: «وكلٌّ».

(٦) سورة: الأنعام، الآية: ٦١.

(٧) في الأصل: «يكون».

(٨) في الأصل: «وإفراط».

(٩) الأسفار: ج٣، ص ص١١٠-١١١.

لكننا نركّز على الأدلة النظرية العقلية، نظراً لطبيعة البحث. وإذا ما كان الأمر كذلك، فأحسب أنّه من المستحسن أن نأتي على ذكر تلخيص مكثف، لبراهين صدر الدين الشيرازي في الحركة الجوهرية، قبيل أن نغادر هذه الفقرة.



يكتب السيد الصدر حاشية طويلة على نظرية الشيرازي هذه، لدى حديثه على مجرى **«الحركة الفلسفية»** تاريخياً، أنقلها هنا، مجرِّداً إياها من الأمثلة:

«ويتلخص الاستدلال الرئيسي على الحركة الجوهرية بالأمرين التاليين:

الأول: إن العلّة المباشرة للحركات العرضية والسطحية في الأجسام - من الطبيعية - والميكانيكية - قوة خاصة بالجسم.

الثاني: إن المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة في الثبات والتجدد؛ فإذا كانت العلّة ثابتة كان المعلول ثابتاً، وإذا كان المعلول متجدداً أو متطوراً كانت العلّة متجددة ومتطوّرة»[١].

ولكن، إذا أقام الشيرازي براهينه جَهْد ما في وسعه، فماذا يقول في مقولات خصومه عما احتج عليه ودَلّل، والذي يشكل خروجاً على إجماع جمهور أهل النظر، ممن سبقه وعاصره؟

ذلك هو موضوع البند التالي، فلندلف إليه.



(١) الصدر، السيد محمد باقر: فلسفتنا، الطبعة الثالثة عشرة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ص٢٠٢-٢٠٣.

٣ - ٣: مناقشة آراء نفاة الحركة الجوهرية:

يثير نفاة الحركة الجوهرية اعتراضات وإشكالات، تتطلب ردوداً وتوضيحات، وذلك قبل الإقرار بهذه الحركة.

وقد اعتمد هؤلاء على مسألة أساس تتفرع منها مجمل هذه الاعتراضاتِ والإشكالات، هي ما يطلق عليه مسألة «**عدم بقاء الموضوع**» أو «**زوال الموضوع**». والمراد بالموضوع هنا، موضوع الحركة كما هو غير خافٍ.

إذ إن الموضوع هو جوهر، وهو المتغير، فما أن تقع الحركة فيه حتى يغدو في سائر أيون الحركة، ليس هو ذاته، مما يرتب إشكالات أخرى تتعلق بذلك الموضوع، الذي لم يبقَ ذاته، بل زال أثناء مروره ما بين طرفي الحركة.



يقول الشيرازي ملخصاً خواص الجوهر عند خصومه:

«**منها: أنّه لا ضدَّ له.**

وهذا إن عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف.

وأما إن عنى بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض ومادة الجواهر أي المحل مطلقاً، كان للجوهر ضد، كالصورة النارية، فإنها تضاد الصورة المائية.

ونقل بعضهم عن الشيخ الرئيس: أن هذا النزاع لفظي، وهو ليس كذلك كما سنشير إليه.

ويشارك الجوهر في هذه الخاصية [عدم الضدية] بعض أنواع الكم، إذ لا ضد للعدد كالثلاثة والأربعة، لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد، وأيضاً ما من عدد إلا فوقه عدد آخر، فلا يكون بين عددين غاية التباعد.

اللهم إلا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد.

وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والإلهيين، قالوا:

ومن توابع هذه الخاصية، خاصية أخرى للجوهر وهي[1] **نفي الاشتداد والتضعف عنه**، إذ الاشتداد والتضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد، لأن معناهما **الحركة** نحو الكمال والنقص، وأجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد.

ولأن **بقاء الموضوع** شرط في تمام الحركة والمسافة.

فهو [الموضوع] إن كان الفرد الضعيف، فيبطل بالاشتداد.

وإن كان الفرد الشديد، فيبطل بالتضعف.

فلا يكون موضوعاً باقياً، **فلا حركة في الجوهر**»[2].

وبتحليل النص السابق يمكن القول ما يلي:

١ - إن الجوهر لا ضد له.

٢ - وهذا يترتب عليه نفي الاشتداد والتضعف عن الجوهر (وهما الحركة، كمالاً ونقصاً).

٣ - ومن ثم نفي الحركة عن الجوهر.

٤ - الداعي لنفي الحركة هذا هو أن «**بقاء الموضوع**» شرط في تمام الحركة والمسافة.

---

٣ - ٣ - ١: مجمل حجج نفاة الحركة الجوهرية:

ويمكننا إعادة ترتيب بنود التحليل السابق إلى أساسي هو «بقاء

---

(١) في الأصل: «هو».

(٢) الأسفار: ج٤، ص٢٧١.

الموضوع»، ومتفرع عنه وهو ما بقي منها، كما يمكننا تركيز هذه المتفرعات في:

١ - إمكان حصول أنواع غير متناهية عند الاشتداد(١).

٢ - انقلاب الماهيات(٢).

٣ - عدم التضاد في الجوهر.

ولا بأس من الكلام بإيجاز حول كل واحدة منها، إيضاحاً.



٣ - ٣ - ١/أ: إمكان حصول أنواع غير متناهية عند الاشتداد:

ذلك أن المتحرك، وهو فرد لنوع ما، إذا قلنا باشتداده، فإنه سيخلع ماهياته، لدى قطعه آنات الحركة فيما بين طرفيها (طرف ابتداء الحركة، وطرف انتهائها) ويلبس ماهيات جديدة، ما إن يغادر آن الحركة إلى آن مجاور، حال انتهاء الآن الذي سبقه في المحور الزمني المحمولة عليه الحركة ضمن طرفي الابتداء والانتهاء لهذه الحركة؛ فيكون في كل آن شيئاً مختلفاً عما كان عليه، وعما سيؤول إليه، وذلك حتى بلوغه طرف الحركة الثاني، وهو طرف انتهائها.

وهذا يُرتّب عدم بقاء النوع، بناء على عدم بقاء فرده هو هو، بل وحصول أنواع غير متناهية تقابل الأفراد المتغيرة الغير المتناهية، والتي تنضوي منطقياً تحت النوع المعني.

وإذن، فلا اشتداد في موضوع الحركة.



(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٣٩٢.
(٢) م.ن، ص.ن، وكذلك: الأسفار: ج٤، ص٢٧٥.

٣ - ٣ - ١ /ب: انقلاب الماهيات:

هذه النتيجة لازمة عن المشكلة السابقة، وفرع عنها، فإن التغير في فرد النوع المعين، يطيح بهويته؛ فلا يبقى أي شيء متحرك يمكن الكلام عنه أنه هو ذاته بعد زمن مهما كانت قيمة صغره، بل حتى الكلام نفسه لا يحمل أي قيمة؛ لأن تتابعه الزمني في كل مفردة - إن لم نقل في كل حرف - يقضي على كونه كلاً واحداً - في مقام واحد، فضلاً عن أكثر من مقام.

وهي نتيجة خطيرة تهدد بفوضى لا مثيل لها، تأتي على بنيان كل من العالمين العقلي والمادي من القواعد، فينهار كل شيء فيهما.

٣ - ٣ - ١/ج: عدم التضاد في الجوهر:

وثالثه أثافي نتائج القول بانعدام الحركة في الجوهر - بل لعلها القاعدة التي اسُتند عليها في ذلك - هي مقولة أرسطو التي اتخذها المشاء سنداً وأساساً، من أنه «**ليس شيء من الموجودات البتّة ضداً للجوهر**».

ويرادف عدم التضاد هنا:

أ - عدم التدرّج، أو «**الزمان**».

ب - عدم التنقّص والزيادة، أي «**الكم**».

ج - عدم الاشتداد والتضعف، أي الاستحالة في «**الكيف**».

وبالجملة، عدم كل ما من شأنه أن يجعل للجوهر الواحد، أطواراً متعددة، في ذاتها[1].

---

(١) العلوي، هادي: نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م، ص٦٦.
ووضع الشاهد بهذا الشكل مني، وبتصرف.

تلكم هي الإشكالات الأهم، والاعتراضات الأخطر التي تذرّع بها، وتدرّع بها خصوم الحركة الجوهرية ونفاتها.

ولا يخفى أنها تعتمد المنطلق الأساس لديهم في أصالة الماهية وتبعية الوجود لها.

فما الذي كان من أمر الرد عليها وتفنيدها من قبل صدر الدين؟!

٣ - ٣ - ٢: ردود الشيرازي على خصوم حركته الجوهرية:

لم يكتفِ الشيرازي بالردِّ بشكل إجمالي عليهم، بتوجيه برهانه إلى أم هاتيك الإشكالات والإيرادات، وهي مسألة «**عدم بقاء الموضوع**»، وإنما طفق إلى كل واحدة منها يفندها، ويردّ عليها لتسلم له نظريته خالصة، لا شيةَ فيها.

وسنذكر هنا نصوصاً شيرازية يستخلص منها - إلى جانب احتوائها على آراء الخصوم - موقف صاحبها، وردوده على ما أُورد عليه.

يكتب الشيرازي في «**المفاتيح**» ما نصه:

«قال بهمنيار تلميذ [أبي] علي بن سينا في كتابه المسمى بالتحصيل:

«**إن قوماً ظنوا أن الطبيعة هي الحركة، أعني جوهر الشيء الصوري، والحق أن الأمر ليس كما ظنّوا. بل هي متحركية الطبيعة، وحالها لا نفسها، انتهى [أي كلام بهمنيار]**».

أقول: وكلامه بعينه كما ذكرنا سابقاً من: أن الحركة هي نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل، لا ما به يخرج من القوة إلى الفعل[1]، فعلى

---

(١) للحركة عند الشيرازي اعتباران يوردهما في الأسفار:

«فاعلم أن الحركة لها اعتباران: =

هذا أمكن حمل كلامهم على أن مُرادهم: الطبيعة نفس ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل، إذ لها [الطبيعة] كون سيّال متجدد الحصول في الوجود.

ثم قال فيه [أي بهمنيار في التحصيل]: «**إن التسوّد ليس سواداً اشتد، بل هو اشتداد**[١] **الموضوع في سواديته.**

فليس في الموضوع سوادان؛ سوادُ أصل مستمر، وسواد زايد عليه، لاستحالة اجتماع السوادين في الموضوع الواحد، بل يكون له في كل آنٍ مبلغ آخر، فتكون[٢] هذه الزيادة المتصلة هي الحركة، لا السواد ولا الاشتداد يخرجه من نوعه الأوّل ويُدخِله في نوعه الثاني. قالوا: فعلم أن النفس ليست بمزاج لأنها باقية، والمزاج أمر سيال متجدد فيما بين كل طرفين أنواع بلا نهاية بالقوة.

= أحدهما: اعتبار أنها خروج شيء من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً.
فالمنظور إليه حال تلك المقولة، ونحو وجودها التدريجي(*).
والثاني: اعتبار **وجودها في نفسها**. والنظر في نحو وجودها.
وهو غير النظر في نحو وجود المقولة، والشيء الزماني التدريجي.
والحركة بهذا الاعتبار، وفي هذا النظر، ليس وجودها تدريجاً حتى يكون عدمها تدريجياً أيضاً. بل هي بهذا الاعتبار **دفعية الوجود**(**)، **ولها ماهية هي: تدريج شيء آخر، وليس تدريجاً لنفسها.**
فإن وقوع الحركة في الحركة محال كما مرّ (***)». الأسفار: ج٣، ص ص ١٧٥-١٧٦.

(١) في الأصل: «إشداد».
(٢) في الأصل: «فيكون».

(*) هذا الاعتبار من حيث تحقق الحركة في الخارج. [أي في العالم الحسي، وهذا أمر فيزيقي].
(**) أما هذا الاعتبار فذهني عقلي مجرَّد، وكل ما في العقل دفعي لا زماني، وذلك أن المعقول مجرّد. [أمر معقول].
(***) يرى العلّامة الطباطبائي محشياً: «**أنه غير ممتنع، بل واقع، وإنمّا يستحيل وقوع التدريج في التدريج إذا لم يقف عند حد، نظير استحالة عروض العَرَض للعرض، إذا لم ينبّه إلى موضوع جوهري**».
قلت: والقيد تفسيره؛ أي خروج العَرَض عن ماهيته بما هو عَرَض، غير مستند إلى جوهر. (ن.ح).

ومعنى كونها بالقوة: أن كل نوع من أنواعه غير متميز عما يليه بالفعل، كما أن الحدود والنقط في السمافة الأينية غير متميزة بالفعل، وكل إنسان يشعر من ذاته أمراً واحداً بالشخص غير متغير، وإن كان واحداً بالاتصال إلى انقضاء العمر، انتهى ما ذكره.



وأقول: اعلم أن السواد مثلاً من أول اشتداده إلى غاية شدته له هوية شخصية اتصالية وجودية، وله في كل آن مفروض، معنى نوعي عقلي آخر، لأن مراتب الاشتداد أنواع متخالفة عند المعتبرين من الحكماء، فعلى اعترافهم يلزم ها هنا أحكام ثلاثة:

الأوّل: أنّه لما كان **الاشتداد حصول أنواع غير متناهية موجودة بوجود واحد اتصالية**، فقد ثبت أن الوجود أمر متحقق في الخارج، غير الماهية، غيرية في الاعتبار، فالأصل في التحقق هو الوجود، والماهية بالتبع، كالظلِّ ونحوه. ولو كانت الماهية أمراً موجوداً، والوجود انتزاعياً اعتبارياً كما هو المشهور وعليه الجمهور، يلزم وجود أنواع غير متناهية محصورة بين حاصرين[1]، حسب حدود مراتب الاشتداد السَوادي المفروضة في الحركة. ويلزم أيضاً مفاسد الجزء الذي لا يتجزئ.

والثاني: أن للسواد في حالة الاشتداد هوية واحدة شخصية اتصالية، لها وجود حدوثي تدريجي، كل جزء من أجزائه حادث عند عدم الآخر، فوجود كل جزء مفروض منه، هو بعينه يلازم عدم لاحقه وانقضاء سابقه.

والثالث: أن هذا الوجود الواحد الاتصالي، هو بعينه وجود أنواع كثيرة من السواد، تتبدل[2] عليه في كل حين معانٍ ذاتية وفصول منطقية، حسب تبدل الوجود في كماله ونقصه.

(١) الحاصران هما: بداية الحركة، ونهايتها.
(٢) في الأصل: «يتبدل».

وهذا ضرب من الانقلاب في الحقيقة مع بقاء الوجود والهوية على وجه وهو جايز، لأن الوجود أصلٌ والماهية تابعة له»(١).



ومن التدقيق في النصّ نرى أن كلام الشيرازي فيه - بما في ذلك تحليله آراء جمهور الحكماء الذي عبر عنها بهمنيار - يدور حول ما يمكن أن نسميه عنده «**مبدأ الاتصال في الوجود الواحد المتشخص**».

أي انحفاظ هذا الوجود، رغم التغيرات والتبدلات في ماهيته، إبان كل آن من آنات الحركة؛ ذلك أن وجوده واحد، وإنما الاختلاف والتغاير، هو في مراتب وجوده، لا في نفس هذا الوجود.

وقد حمى صدر الدين بهذا المبدأ الموضوع من كونه متغيّراً وحصول أنواع غير متناهية، فجعل التغير وفق هذا المبدأ يلحق مراتب وجوده بينما هويته الذاتية منخفضة تماماً، وكذلك وجوده.



هب أننا سلمنا مع الشيرازي فيما إليه ذهب، لكن ثمة سؤالاً يطرح نفسه في المقام، هو عن كيفية هذا الانحفاظ؟

الموضوع باق عند الشيرازي ومحفوظ بنوعين من الوحدة:

أ - **وحدة عقلية صورية**: ثابتة صورتها في علم الله تعالى، وما في علم الله مصون عن التغير والحدثان. وهذه الصور تقابل المثل النورية عند أفلاطون، وأرباب الأنواع عند الإشراقيين.

ب - **وحدة مادّية إبهامية**: لكون المادّة قابلة للجوهر الصوري سابق

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٣٩١-٣٩٢.

الذكر، متقومّة به، رغم كون جوهرها المادّي متغيراً أثناء الحركة والاشتداد في خصوصياتها»[١].



وبعد أن يؤصل صدر الدين مسألة «**بقاء الموضوع**»، مقابل ما أخذه خصومه عليه من «**زوال الموضوع**»، نراه في النص التالي يخوض سجالاً مع هؤلاء ممثلين بواحد من أهم فحولهم - إن لم يكن الأهم - هو الشيخ الرئيس ابن سينا، يقول الشيرازي:

«**حاصل ما ذكروه - كما مرّ - أن الصورة لا تقبل الاشتداد**، وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثه[٢] دفعياً.

وذلك لأنها إن قبلت الاشتداد:

- فإما أن يكون نوعها باقياً في وسط الاشتداد.
- أو لا يبقى.

فإن بقي [النوع] فالتغيّر لم يكن في الصورة، بل في لوازمها.

وإن لم يبقَ، فذلك عدم الصورة لاشتدادها.



ثم لا بدّ وأن يحصل عقيبها [الصورة] صورة أخرى، فتلك الصور المتعاقبة:

- إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد.
- أو لا يكون.

---

(١) المصدر السابق، ص ص ٢٩٢ - ٢٩٣. وكذلك:
- الأسفار: ج٤، ص ٢٧١.

(٢) في الأصل: «حدوثها».

فإن وجد، فقد سكنت الحركة.

وإن لم يوجد، فهناك صور متعاقبة، متتالية، آنيّة الوجود.



ويمكن تحليل هذه الحجة إلى حجتين:

إحداهما: أنّه يلزم تتالي الآنات، وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره.

الثانية: إن الحركة تستدعي وجود الموضوع. والمادّة وحدها غير موجود.

فلا تصح[١] عليها الحركة بخلاف الكيف، لأن الموضوع في وجوده غني عن الكيف، فتصح[٢] الحركة فيه.

فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق[٣]، وقع الكلام الأول[٤] لغواً ضائعاً.

وبيانها: إن الحركة في الصورة، إنما تكون بتعاقب صور، لا توجد[٥] واحدة منها أكثر من آن.

وعدم الصورة يوجب عدم الذات.

فإذن، **لا يبقى شيء من تلك الذوات زماناً**.

وكل متحرك باق في زمان الحركة.

وفيه بحث؛ **لأنه منقوض بالكون والفساد**.

---

(١) في الأصل: «يصحُّ».

(٢) في الأصل: «فيصحُّ».

(٣) أي قوله: «ثم لابدَّ. . الخ»، وما قبله منقوض بالحركة في الكيف، وغيره.

(٤) أي حديث تتالي الآنات. وهذه الحاشية والسابقة، للسبزواري.

(٥) في الأصل: «يوجد».

فإن قوله: عدم الصورة يوجب عدم الذات:

- إنْ عنى به(١) أنَّ عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها [الصورة] ومن محلها فذلك حق.

ولكن المتحرك هو المحل مع صورة ما، أيّة صورة كانت، كما أن المتحرك في الكم هو محل الكم مع كميّة ما.

- وإن عنى أن عدم الصورة يوجب عدم المادة، فالأمر ليس كذلك، وإلا لكانت المادّة حادثة(٢) في كل صورة كائنة بعدما لم تكن(٣).

- وكل حادث فله مادّة، فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية، وذلك محال.



ومع ذلك:

- فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات، كان الحادث غنياً عن المادة.

- وإن وجد فيه(٤) [الحادث] شيء محفوظ الذات، لم يكن زوال الصورة موجباً لعدمه»(٥).



«ثم إن الشيخ أورد حجة أخرى غيرها، وبيّن ضعفها هي:

إن الجوهر لا ضد له، فلا يكون فيه حركة، لأن الحركة سلوك من

(١) في الأصل: «بها».

(٢) «مع أنها مبدعة بشخصها». السبزواري.

(٣) في الأصل: «يكن».

(٤) في الأصل: «فيها». وما أثبتناه أنسب للسياق.

(٥) الأسفار: ج٣، ص ص١٠٥-١٠٦.

ضد إلى ضد(١). ثم قَدَحَ فيها بأنّا:

- إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد، فالصورة لا ضدَّ لها.

- وإن لم يعتبر ذلك، بل يكتفى بتعاقبهما على المحل، كان للصورة ضد؛ لأن المائية والنارية، معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه، وبينهما غاية الخلاف»(٢).



٣ - ٣ - ٢/أ: مجمل ردود الشيرازي:

ومن النظر في النص الآنف تحليلاً، نجد الشيرازي يرد على خصومه في إشكالاتهم الثلاثة المثارة:

- بقاء الجوهر وسط الاشتداد.
- ضد انقلاب الماهيات والحقائق.
- إيقاع الحركة في الجوهر.

وسنتكلم بإيجاز على كل واحد منها.



٣ - ٣ - ٢/ب: بقاء الجوهر وسط الاشتداد:

يؤكِّد صدر الدين بقاء الجوهر وسط الاشتداد معتمداً على ما مرَّ معنا من «مبدأ الاتصال»، فإذن فالموضوع المتحرك باقٍ، لا يزول بحصول أنواع أخرى لهذا الجوهر أثناء الحركة.

---

(١) أي ما مطلقه أعم من الحقيقي والمشهوري كما في الأوساط [أوساط الحركة]، أو من الحقيقي إلى الحقيقي، كما في الأول والآخر [أول الحركة، وآخرها]. الحاشية للسبزواري، والمعاقف مني وهي تتعلق بحال المتحرك أثناء الحركة.

(٢) المصدر السابق: ص١٠٧.

وبذلك تسقط الحجة الأولى من حجج خصومه، بحصول أنواع غير متناهية إذا ما أوقعت الحركة في الجوهر.

٣ - ٣ - ٢/ج: ضد انقلاب الماهيات[١] والحقائق:

وهذا فرع على دليله السابق، كما أن انقلاب الماهيات[٢] فرع على حصول أنواع غير متناهية في حال القول بحركة الجوهر، وطالما انهار الأصل، فالفرع المبني عليه سينهار حتماً.

وحقيقة أي شيء محفوظة باقية هي هي، مهما تغيرت خصائصها ومميزاتها، كما سلف وذكرناه من حفظ الموضوع المتحرك عند الشيرازي.

٣ - ٣ - ٢ /د: إيقاع الحركة في الجوهر:

ويتضمن هذا القول الخروج على القاعدة - الحجة، في عدم وجود ضدٍ للجوهر.

ذلك أن الحركة بمعنى ما انتقال المتحرك من ضد إلى ضد زماناً

---

(١) للماهية في الفلسفة معنيان رئيسيان، فهي:
١ - تطلق على ما هو ضروري في تعريف الشيء، أو على ما هو الشيء في حقيقته، مقابل ما يطرأ عليه من تبدلات. أي مقابل ما يدعى بالعَرَض. فالماهية حقيقة الشيء وقوامه، ويقابلها العَرَض وهو مالا يقوم بنفسه.
هذا هو المتعارف عند المنطقيين.
٢ - قد تقابَل الماهية بالوجود، وعندئذٍ تفيد ذات الشيء العامة خارجة عن الزمان والمكان. أما الوجود فهو الوجود الخارجي، وذلك بالنظر إلى الاعتبار الديني»(*). انظر:
- اليافي، الدكتور عبد الكريم: الشيرازيون الثلاثة، ومقالات أخرى، ط١، من منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، سلسلة كتاب الثقافة الإسلامية، رقم ٣، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص ص٧٦-٧٧.

(٢) المراد هنا المعنى الأول للماهية وكذلك في العنوان.

(*) وكذلك بالاعتبار اللاديني كما عند الوجودية الملحدة.

ومكاناً على محور الحركة؛ أي تغير الماهية تدريجاً مع بقاء الوجود في نفسه ثابتاً، وهذا التغير يتناول مراتب هذا الوجود وحسب.

وقد برهن الشيرازي على ذلك عديداً، كما مر بيانه.



بعد هذا تخلص نظرية الشيرازي في الحركة الجوهرية، من طريقين اثنتين:

- الأولى إيجابية[١]: بعد أن أقام براهينه عليها الواحد تلو الآخر.
- والثانية سلبية: بعد إذ أورد عليها خصومها ما رأوه فيها، فبرَّأها مما قالوا.

ولتتم بهاتين مأثرته الكبرى.



٣ - ٤: وحدة الوجود:

يعد مبدأ وحدة الوجود الدعامة الثالثة من دعائم نظرية الوجود العامة عند الشيرازي، بل إنا لنذهب أنه الوجه الآخر اللازم لمبدأ أصالة الوجود كما هو عند غيره من القائلين به، من كبار المتصوفة[٢]، والإشراقيين.

---

(١) الإيجاب والسلب هنا، بالمعنى المنطقي.

(٢) يقول ابن عربي في صدد شرحه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾﴾[*]. في الفصوص:

«فرضي الله عن عبيده، فهم مَرضيون، ورضَوا عنه، فهو مَرضيّ، فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال. والأمثال أضداد، لأن المثلين لا يجتمعان إذ لا يتميزان، وما ثَمَّ إلا متميز، فما ثَمَّ مِثْلٍ فما في الوجود مِثْل، فما في الوجود ضِدٌّ، **فإن الوجود حقيقة واحدة**، والشيء لا يُضَادُّ نفسه».

- ابن عربي: شرح الفصوص لابن التركة، (م.س)، الفص الإسماعيلي، ص ص٣٨٩-٣٩٠.

(*) سورة الفجر، الآيات: ٢٧-٣٠.

وهذا من المآخذ التي أخذها عليه - كما عند غيره - خصوم هذا المبدأ من فقهاء وأصحاب نظر مخالف.



٣ - ٤ - ١: مراتب التوحيد وعلاقة الوجود بالموجود وحدةً وكثرةً:

لا يخلو الموقف من علاقة الوجود بالموجود من أنحاء أربعة، تتبع كل واحد منها مرتبة معينة من مراتب التوحيد:

الأول: كثرة الوجود والموجود جميعاً: وهو ما يفهمه غالبية الناس مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً، والإقرار بها إجمالاً، وهو التوحيد العامي.

والثاني: هو وحدة الوجود والموجود جميعاً: كما عند بعض الصوفية، إذ ذهبوا أنه ليس في لوح الواقع، وعين الأعيان إلا ذات واحدة قائمة بذاتها، وحقيقة بسيطة لا تركيب فيها، هي حقيقة الحياة الأزلية الأبدية، والوجود الصرف الدائم المنزّه في ذاته عن شوائب العدم وماهيات الإمكان. وما غيره سوى وجود ظلّي له، وهو توحيد خاص الخاص.

والثالث: وحدة الوجود وكثرة الموجود، (وعكسه باطل): وهو يعني أن للوجود حقيقة واحدة قائمة بذاتها، وليست آثارها إلا صرف الماهيات، ومحض الكليات الطبيعية، التي إذا حصلت للذهن أُطلق عليها المفاهيم، مثل الأرض، والسماء، والحيوان، والإنسان، وغير ذلك من التعينات المفهومية. والقائلون بهذا هم المتألهون، وهو التوحيد الخاصي.

والرابع: وحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما: ويمثَّل لذلك تقريباً، أنه إذا كان قبالة الشمس وبحذائها مرائي متعددة، وأجسام صقيلة قابلة الانعكاس، وانعكست عليها الشمس، فتبدو إذّاك شموس متعددة بتعدد تلك المرائي والأجسام إذا لاحظتها بالنظرة الأولى.

أما إذا اقترنت هذه الملاحظة بملاحظة حقيقة الشمس، وصورها المنعكسة، وظلالها على ما انعكست عليه، فلسوف تحكمنّ بأن الشمس واحدة هي عين الهوية القاهرة، والأخريات المترائية في النظرة الأولى إن هي إلا ظهورات تلك الجوهرة الأصيلة، وحكايات جمالها وجلوات كاشفة عن شروق وجهها. وبعبارة مختصرة، إنها مظاهر متعددة تتجلى فيها تلك الحقيقة الواحدة كما قال الشاعر الفلسفي:

وما الوجه إلا واحد غير أنّهُ

إذ أنت عددت المرايا تعددا[1]

وهذا النوع من التوحيد هو للعرفاء الشامخين ويدعى توحيد أخص الخواص.

كما أنه يقابل هذا التقسيم للتوحيد تقسيم آخر هو:

أ - توحيد الآثار.

ب - توحيد الأفعال.

ج - توحيد الصفات.

د - توحيد الذات[2].

على ترتيب مقابل لما سلف.

---

(١) نعمة، الشيخ عبد الغني: فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، (م.س)، ص ص٣٩٨-٣٩٩ بتصرف. وكذلك:
- الأسفار: ج١، ص٧١. حاشية للسبزواري تمتد طويلاً فتأخذ ص٧٢ كلها وثلث الصفحة ٧٣ تقريباً، وهي عويصة فضلاً عن طولها، إلا أن زبدتها ما ذكره الشيخ نعمة. ومثال الشمس ذكره الشيرازي في ص ص٧٠-٧١ من مرجع الحاشية نفسه.

(٢) حاشية السبزواري الآنفة الإشارة إليها، ص٧١.

٣ - ٤ - ٢: تناسب الوجود طرداً مع آثاره:

العوالم الموجودة عند الشيرازي ثلاثة، كما أن الوجود يتناسب طرداً في قوته وبساطته، مع جمعيته للمعاني، وكثرة آثاره.

«. . إن الوجود كلما كان أشد قوة وبساطة، كان أكثر جمعاً للمعاني، وأكثر آثاراً.

وإن العوالم ثلاثة:

- عالم العقل.
- وعالم النَفْس الحيواني.
- وعالم الطبيعة.

والأول: مصون عن الكثرة بالكليّة.

والثاني: مصون عن الكثرة الوضعية والانقسام المادّي.

والثالث: مناط الكثرة والتضاد، والانقسام إلى المواد»(١).



٣ - ٤ - ٣: في توكيد وحدة الوجود:

سبق وأسلفنا أن مسألة وحدة الوجود، قد اعتمدها قوم قبل الشيرازي. وسنرى فيما سنورده من نقول شيرازية كيف ينظر صدر الدين إليها، بغية الإحاطة من قبلنا بهذه النظرة من مجمل الزوايا التي منها نظر، قدر الوسع.

يقول الشيرازي في «**أسرار الآيات**»:

«**واعلم أن حقايق الأشياء كلها**، وصورها العلمية الأصلية موجودة عند الله تعالى، واجبة بوجوبه الذاتي، باقية ببقاء الله، لا ببقاء أنفسها.

وهي واحدة من حيث الوجود، بحيث لا كثرة في وجودها، وإن

---

(١) الأسفار: ج٩، ص ص٦١-٦٢.

كانت كثيرة من حيث معانيها وأعيانها، التي هي صور أسماء الله، وصفاته»[١].



والوجود مع وحدته، يظهر في تعيُّنات كثيرة:

«**وبالجملة، الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية، يظهر كل شيء بحسبه؛** كالماء الواحد في المواضع المختلفة، فمنه» عذب فرات «ومنه» ملح أجاج»[٢].

وكشعاع الشمس الملوَّن بلون الزجاجات مع خُلوِّه - بحسب الذات - من الألوان»[٣].



والوجود أشبه ما يكون بدائرة تدور على نفسها:

«.. **فالوجود كدائرة تدور على نفسها**، فينعطف آخره على أوله، كما قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[٤].

وقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾[٥]»[٦].

وإزاء الوجود الذي هو حقيقة واحدة، ليس للماهيات والممكنات وجود حقيقي:

«كأنّك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه

---

(١) **الشيرازي: أسرار الآيات**، (م.س)، ص ص٥٨-٥٩.
(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ [الفرقان: ٥٣].
(٣) **الأسفار**: ج٢، ص ٣٥٣.
(٤) سورة الأعراف، الآية: ٢٩.
(٥) سورة الروم، الآية: ٢٧.
(٦) **الأسفار**: ج٨، ص١٣٢.

توحيداً خاصياً[١]. وأذعنتِ بأن **الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، وليس للماهيات والأعيان الإمكانية وجود حقيقي.**

إنما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود، ومعقوليتها من نحوٍ من أنحاء ظهور الوجود، وطورٍ من أطوار تجلّيه، وإن الظاهر في جميع المظاهر والماهيات، والمشهود في كل الشؤون[٢] والتعيّنات ليس إلا حقيقة الوجود، بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره، وتعدد شؤونه[٣]، وتكثر حيثياته»[٣].



وعن كيفية كون الممكنات مظاهر للحق سبحانه، وأن عالمها عالم التضاد، لا يجد الشيرازي أفضل ما يستشهد به على ذلك من نصٍ محديني يُذكر فيه مثال المرآة[٤].

ينقل صدر الدين:

«قال الشيخ محي الدين العربي، في الباب الثالث والستين، في كتاب الفتوحات المكيّة:

«إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة، يعلم قطعاً أنَّه أدرك صورته بوجه، وأنَّه ما أدرك صورته بوجه، لما يراه في غاية الصغر لصغر حجم المرآة، أو الكبر لعِظَمه.

ولا يقدر أن ينكر أنَه رأى صورته، ويعلم أنَّه ليس في المرآة صورته، ولا هي بينه وبين المرآة.

---

(١) هو النوع الثالث من التوحيد من البند (٣-٤-١) من فقرة «وحدة الوجود».

(٢) وردتا في الأصل: «الشئون، شئونه» وذلك حسب القاعدة المصرية، وأنا رسمتهما وفق القاعدة الشامية.

(٣) **الأسفار**: ج٢، ص٣٣٩.

(٤) للمرآة والتمثيل بها شأن خطير عند الصوفية - وعلى رأسهم ابن عربي - في شرح كلامهم.

فليس بصادق ولا كاذب في قوله: رأى صورته وما رأى صورته.

فما هي تلك الصورة المرئية؟ وأين محلها؟ وما شأنها؟

فهي منتفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة.

أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده، ضربَ المثال ليعلم [أي العبد] أنّه إذا عجز وحار في درْك حقيقة هذا [أي مثال المرآة] - وهو من العالم - ولم يحصّل علماً بحقيقته، فهو بخالقها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة»[1].

وفي تعقيب على مثال المرآة، والحكمة منه، يقول الشيرازي:

«فالحكمة في خَلق المرآة، والحقيقة الظاهرة فيها: هداية العبد إلى كيفية سريان نور الحقّ في الأشياء، وتجلّيه على مرائي الماهيات، وظهوره في كل شيء بحسبه.

فإن وجود كل ماهية إمكانية، ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة، ولا حقيقة الذات الواجبية لقصوره ونقصه وإمكانه، ولا مفصولاً عنها لعدم استقلاله في التحقق، كما مضى برهانه»[2].



ونرى صدى مثال المرآة في موضع آخر، لكنه هنا يتوسع ويمتد ليشمل اتجاهي الرؤية: رؤية أن الموجودات مرائي لوجود الحق وأسمائه وصفاته، في عالم الشهادة، وهو اتجاه مبدؤه الحق، ونهايته الموجودات.

ورؤية أن الحق سبحانه مرآة لها في عالم الغيب، وهو اتجاه مبدؤه الموجودات ثم ارتقاء فارتقاء إلى الحق سبحانه.

ففي مطلع المفتاح الثامن يكتب الشيرازي:

---

(١) الأسفار: ج٢، ص٣٥٨.

(٢) المصدر السابق نفسه.

«اعلم أن فعله تعالى عبارة عن تجلي صفاته في مجاليها، وظهور أسمائه في مظاهرها، وهذه المجالي والمظاهر هي المسماة بالأعيان الثابتة عند قوم[١] وبالماهيات عند قوم آخرين[٢]، وليست هي مجعولة كما علمت، وقد قيل: **الأعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود؛ وذلك لأن الحق الوجود كله**، وله الكمال الأتم والجلال الأرفع، ما من كمال وجودي إلا ويوجد فيه أصله ومبدؤه[٣] وغايته، وليس نعت من النعوت الكمالية خارجاً عنه؛ وإلا لكان في الواجب الوجود جهة إمكانية، وهو ينافي أحديته وبساطته.

فكل بسيط الحقيقة لا بد وأن يكون كل الموجودات، على ترتيب ونظام سببي ومسببي، آتٍ من الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس، حتى لا تنثلم[٤] وحدته، فالإيجاد إفاضة الحق وجوده على الأعيان.

ووجوده ليس سوى ذاته، وذلك لأن **الأعيان ليست لها إلّا المظهرية فقط** كما مرَّ، فهي مرايا لوجود الحق، وما يظهر في المرآة إلا عين وجود المرئي وصورته.

فالموجودات المسماة[٥] بالمحدثات، صور تفاصيل الحق، ولها اعتباران:

- اعتبار أنها مرايا وجود الحق وأسمائه وصفاته.

- واعتبار أن وجود الحق مرآة لها، لأنها قد ظهرت فيه لكونها لوازم أسمائه وصفاته.

فبالاعتبار الأول: لا يظهر في الخارج إلا الوجود المتعين بحسب

---

(١) هم الصوفية.

(٢) هم الفلاسفة المتألهون.

(٣) في الأصل: «مبدأه».

(٤) في الأصل: «ينثلم».

(٥) في الأصل: «المسمى».

تلك المرايا المتعددة بتعددها، كما إذا قابلت وجهك بشيء فيه مرايا متعددة، تظهر صورتك في كل منها، فيتعدد. فعلى هذا ليس في الخارج إلا الوجود، والأعيان على حالها في العلم معدومة العين ما شمت رايحة الوجود الخارجي. هذا لسان الموحِّد الذي غلبه شهود الحق.

وبالاعتبار الثاني: ليس في الوجود إلا الأعيان، ووجود الحق الذي هو مرآة لها في الغيب، ما يتجلى إلا من وراء نتق العزة وسرادقات الجمال والجلال. وهذا لسان من غلبه الحق.

وأما من يشاهد النشأتين، فلا يزال يلاحظ المرآتين: مرآة الأعيان، ومرآة الحق، والصور التي فيها معاً من غير انفكاك وامتياز»[١].

وفي هذا الإيضاح نرى جدل الرؤية الهابط من الحق إلى العالم، والصاعد من العالم إلى الحق.



الواجب الوجود هو الفرد الأحد، لأنه مبدأ الأزواج، وكل ممكن زوج تركيبي[٢]، والوحدة والواحد الحقيقي كانت مثار اهتمام كثيرين، كل حسب منهاجه:

«. . والواجب هو الفرد الأحد لكونه مبدأ الأزواج، واعتبر بالأعداد إذ كل عدد فهو فعل الواحد ومعلوله، ومن ها هنا نشأ أكثر اعتناء الحكيم الكامل فيثاغورس [٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م] وأصحابه باشتغالهم بالبحث عن أرثماطيقي وخواص الأعداد ومراتبها، وكيفية نشأتها من الواحد وعودها إليه؛ إذ الكل منه بدأ[٣] وإليه يعود؛ لأن طريقتهم هذه هادية لهم إلى معرفة

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص ٣٣٥-٣٣٦.
(٢) الحقيقة أن مبدأ الزوجية يسود العالم، سواء الحي منه والجامد.
(٣) في الأصل: «بَدَء».

الصانع البديع، وصفاته وآثاره وأفعاله، ومؤدّية بهم إلى الكشف عن أحوال ذاته. وهي النظر في أحوال الوحدة والواحد الحقيقي ونسبة الكثرة والعدد إليه.

كما أن طريقة بعض الحكماء في معرفة الحق وصفاته وأفعاله، النظر في أحوال الوجود والموجود بما هو موجود.

وكلتاهما طريقة واحدة في الحقيقة؛ إذ الوجود والوحدة متحدان حقيقة وذاتاً، متساوقان ومتلازمان مفهوماً واعتباراً.



وكذا طريقة النور للإشراقيين [و] طريقة العشق لطايفة من الصوفية ترجع[١] أيضاً - عند التعمق - إلى طريقة الوجود.

إذ النور عين الوجود كما بيّنا في حواشي حكمة الإشراق، وكذا الوجود لذيذ ومحبوب أينما كان، لأنه خير محض، لكنه يتفاوت في المحبوبية والمعشوقية بحسب تفاوته في الكمال والأشدية.

فكل وجود هو أقوى وآكد وأظهر وأخلص عن شوائب النقايص وملابس الكدورات، فهو آثر وأشرف وأحب عند المدرِك.

ولهذا جميع الأشياء طالبة لكمالاتها[٢] الوجودية هي[٣] عاشقة للأول تعالى، متوجهة نحوه.

والعارف المشتاق إلى الحق يعشق جميع الأشياء على قدر حصتها من الوجود ونصيبها من خزانة الخير والجود، إذ الكل نشأ من فيض جوده،

(١) في الأصل: «يرجع».
(٢) في الأصل: «لكمالاته».
(٣) في الأصل: «هو».

ونشأ من إشراق جلال نوره في الأشياء ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾[(١)]»[(٢)].



وإذا كانت طريقة العقل كما يمثلها الحكماء، أو طريقة الوجدان كما يجسدها بعض الصوفية[(٣)] متباينتين من حيث آلة التعاطي مع مسألة الوحدة

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص ٢٤٧-٢٤٨.

(٣) في ذكر ملاحظات عقلية على الممكنات، المسماة بالماهيات أو الأعيان الثابتة، يعدد أحكام هذه الملاحظات، يقول صدر الدين:

«والثالث[(*)]: ملاحظة نفس تعينها [الممكنات] المنفكة عن طبيعة الوجود، وهو جهة تعينها الذي هو اعتباري محض.

وما حكم عليه العرفاء بالعدمية، هو هذه المرتبة من الممكنات، وهو مما لا غبار عليه، لأن عند التحليل لم يبقَ بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن، أمرٌ متحقق في الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهني.

فالحقائق موجودة متعينة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها، وملاك تحققها أمر واحد، هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل. ومنشأ تعددها: تعينات اعتبارية. فالمتعددة[(**)] يصدق عليها أنها[(***)] موجودات حقيقية، لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها: فموجوديتها حقيقية، وتعددها اعتباري.

ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه، ودقة مسلكه، وبُعدِ غوره، يشتبه على الأذهان، ويختلط عند العقول. =

(*) الحكمان اللذان يسبقان هذا هما:

الأول: ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل إلى تينك الجهتين (جهة أن الممكن موجود واجب لغيره، وجهة تعين هويته الوجودية أو اعتبار درجته الوجودية).

الثاني: ملاحظة كونه وجوداً مطلقاً من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب، وحَدٌّ من الحدود وهذه حقيقة الواجب عند الصوفية.

- الأسفار: ج٢، ص٢٢٠.

(**) في الأصل: «فالمتعدد».

(***) في الأصل: «إنها».

والواحد الحقيقي، والعلاقة بالكثرة. فإنهما واحدتان من حيث الغاية، في أنّه لا موجود حقيقياً إلا الله تعالى، لكنما يختلف - تبعاً لمسلكهما من الآلة الموصلة - اصطلاحهما للمسألة، فهي عند الحكماء «وحدة الوجود»، وعند الطرف الآخر «وحدة الشهود»، فالممكنات عند الفريق الأول لا تقوم بذاتها ولا طرفة عين ولا أقل إن لم يمددها بالوجودِ الوجودُ الحق الواحدُ الفردُ.

= ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنّه(*) مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح، ويبطل به علم الحكمة، وخصوصاً فن المفارقات، الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس، والصور والأجرام، وصورِ وجوداتها المتخالفة الماهيات.

وما أشد في السخافة قول من اعتذر من قِبلِهم: إن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل؟ كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل.

ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح، مما ليس إنكاره في جبلّة العقل السليم، من الأمراض والأسقام الباطنة».

ثم إنَّه ليستشهد على رأيه بقول لأبي حامد الغزالي:

«قال الشيخ الفاضل الغزالي: «**اعلم أنّه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرد العقل.**

ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل، وبين ما لا يناله العقل، فهو أخس من أن يخاطب، فيُترك وجهلَه»».

إلى أن يقول: «**فالحق، إن من له قدم راسخ في التصوّف والعرفان، لا ينفي وجود الممكنات رأساً**».

- الأسفار: ج٢، ص ص ٢٢٢-٢٢٣.

وموقف الشيرازي من الشرع يلخصه النص التالي:

«واعلم أن من قصَّر نظره عن درك حقايق الزهد، وتطلع إلى تمييز الخواطر يَزِنْها **أولاً**(**) **بميزان الشرع، فإن كان مطابقاً له يمضيه، وإن كان مخالفاً ينفيه،** وإن استوى الخاطران ينفّذ أقربهما إلى مخالفة هوى النفس، إذ الغالب في هواها الاعوجاج والركون إلى الدون».

- الشيرازي: مفاتيح الغيب (م. س)، ص١٦١.

(*) في الأصل: «بأنها».

(**) أولاً هنا للتوكيد لا للترتيب.

أما عند الفريق الثاني، فلا يُشاهد حقيقةً في كل ما يُشهَد إلا الباري مفيض الوجود على كل موجود، وما غيره «سوى».



والشيرازي لما كان يجيد الغزْل بكلا المغزلين، نجد عنده الاصطلاحين حسب مقام الكلام.

وخلاصة رأي صدر الدين الحكيم في ما نحن بصدده:

أن الوجود والوحدة متحدان حقيقة وذاتاً[1]، كما أنهما غير متفارقين، فما لا وحدة له، لا وجود له[2].

ولا نريد هنا أن نُسيمَ في بحثٍ ذلك بأكثر من الإشارة وحسب، حَمَلنا عليها سياق الشاهد الذي أوردناه، إذ إن الإيغال في هذه المسألة الإشكالية، لا تسمح به فسحة البحث، ولا تقتضيه واحدة من ضروراته. وإذاً لجانبنا بغيتنا.

بذا نكون أقفلنا الكلام على نظرية الوجود عند صدر الدين الشيرازي.



خلاصة الفصل الثالث:

١ - أصالة الوجود:

الوجود بسيط ولا يُعرَّف، وهو أحق الأشياء بالتحقق، كما أنّه هو الأصل في الموجودية والماهية تبعٌ له.

وينقسم إلى وجود ذهني أو ظلِّي لا تترتب عليه الآثار، ووجود خارجي عيني تترتب عليه.

---

(١) مرَّ ذلك في النص الذي استشهدنا به آنفاً.

(٢) الأسفار: ج٢، ص١٨٩.

وله مراتب تتفاوت في الشدة والضعف أعلاها وأتمُّها حقيقة الوجود، وكل شيء له درجة من الوجود لا يتعداها.

الموجود بحسب مصدرية وجوده قسمان: موجود بذاته هو ما انطبقت ماهيته على وجوده وهو واجب الوجود، وموجود بغيره وهو ما كانت ماهيته غير وجوده، وهو ما سوى واجب الوجود.

الوجود التام للممكن هو الوجود العيني الخارجي.

الماهية عقلية، أما الوجود فعيني.

٢ - الحركة الجوهرية:

مثلما تقع الحركة في مقولات: الكم، والكيف، والأين، والوضع - كما ذهب جمهور الفلاسفة - فإنها لتقع في الجوهر عند الشيرازي، وقد سلك لإثبات هذا سبيلين:

أ - العقل: وأهم حجة في ذلك، التلازم السببي بين المحرِّك والمتحرِّك، وطالما أن المتحرك متغير وهو المادة، فملازمها وهو الجوهر الصوري متغير.

ب - النقل: من النصوص الإسلامية وأهمها الكتاب الكريم.

٣ - آراء نُفاة الحركة الجوهرية، والردود عليها:

أثار نفاة الحركة الجوهرية إشكالات واعتراضات عمدتها «زوال الموضوع»؛ أي موضوع الحركة، مما تفرع عنها:

أ - نفي الاشتداد في الجوهر.

ب - انقلاب الماهيات، بمعنى الذاتيات والحقائق.

ج - عدم التضاد في الجوهر.

وقد ردّ عليهم الشيرازي مفنِّداً، بردود مقابلة لكل مسألة منها كما يلي:

قال بـ«بقاء الموضوع» إبّان الحركة، وذلك وفق «مبدأ الاتصال» في الفرد الواحد لنوع ما. وفرَّع عليه:

أ - أثبت الاشتداد في الجوهر، أي حركته.

ب - بقاء الماهيات لنوعٍ ما كما هو، بينما لا تضيره حركة أفراده الجوهرية، فوحدته (النوع) محفوظة بنوعين من الوحدة: عقلية صورية في علم الله، ومادية إبهامية في عالم الحس.

ج - إثبات الحركة في الجوهر، يطيح بعدم التضاد فيه.

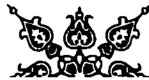
٤ - وحدة الوجود:

حقائق الأشياء كلها، صورها العلمية الأصلية، موجودة عند الله تعالى، واجبة بوجوبه الذاتي، باقية بالله لا بذاتها. وهي واحدة من حيث وجودها، رغم كثرة معانيها وأعيانها.

حقيقة الوجود واحدة هي عين الحق، وليس للماهيات والأعيان وجود حقيقي.

الأعيان الثابتة وجودها مظهري لا حقيقي، وما شمَّت رائحة الوجود، لأن الحقَّ الوجود كلُّه، فبسيط الحقيقة لا بُدَّ أنه هو كل الموجودات.

الممكنات مرائي حسِّيَّة للحق تعالى في جدل نازل، والحق مرآة غيبية لها، ومن ورائها، في جدل صاعد.



الفصل الرابع
النفس وبعض من شؤوناتها

البحث في النفس عموماً، وفي النفس الإنسانية خصوصاً، شائق جداً بقدر ما هو شائك. وقد أكثر المتصدون له من إعمال النظر فيه أقوالاً ونتائج جاءت متشابهة متطابقة في بعض أحايين، ومتباعدة متخالفة في معظمها.

وفيما يلي سنحاول اجتناب ذلك الخضم من مجمل ما قيل وبُحث في النفس هادفين الاقتصار على ما يتعلق بنظرة فيلسوف شيراز إلى المسألة ضمن إطار فلسفته العام من جهة، كما إلى بعض من شؤونات النفس[1] عنده من جهة ثانية، وذلك بما يفسح لنا مجال بحثنا به.

٤ - ١: حَدّ النفس وطبيعتها:

يقول الجُرجاني في «التعريفات» عنها:

«النفس الإنساني: هو كمال أولٌ لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يدرك الأمور الكليات، ويفعل الأفعال الفكرية»[2].

وهي عند ابن سينا:

---

(١) سيطال بحثنا هنا، النفس الإنسانية وحسب.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد الشريف؛ التعريفات، (م.س)، ص٣١٣.

«كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكليّة»(١).

ولا يختلف التعريفان عن ما جاء به أرسطو حول ذاك، فهي عنده:

«كمال أوّل لجسم(٢) طبيعي آلي»(٣).

ولا يخرج صدر الدين عن التعريفات السابقة للنفس، وإنما يضيف بعداً إشراقياً لها (أي النفس) فيقول:

«والنفس في الحقيقة نور من أنوار الله المعنوية، من الله مشرقها، ومغربهُا إلى هذا القالب المظلم.

وقد حدّها الحكماء حدّاً بحسب الاسم بأنها:

«كمال أوّل لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة، من جهة ما يدرك الأمور الكليّة، ويدرك الأفعال الفكرية»(٤).



وهو إذ يوضح عنها يكتب:

«فالطبيعة والنفس عندنا: حارّتان غريزيتان، ولهما طبقات كثيرة، الروح(٥) التي هي مطية النفس في هذا العالم، جوهر نارّي غير مركب من العناصر، كما زعمه الجمهور.

---

(١) ابن سينا، الشيخ الرئيس الحسين بن علي: النجاة، (م.س)، ص١٩٧.
(٢) في الأصل: «الجسم».
(٣) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، (م.س)، ص١٥٦.
(٤) الشيرازي: صدر الدين محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥١٤.
(٥) الروح كما يفهم من القرآن الكريم، حيثما وردت فيه على الأغلب، تُطلق على الجانب المفارق من النفس الإنسانية، هذا بشكل مقتضب جداً، ولا أريد هنا الدخول في عويصة الروح والنفس والفرق بينهما، فلا مجال لذلك هنا.

بل هي من جنس الأجرام السماوية غير قابلة للموت والبرد، لكونها حيَّة بالذات. نعم قد تعدم ولا توجد[١]، لا أنها تموت.

وفرق بين الفساد والعدم، كما أنَّه فرق بين الوجود والتكوين.

وهذه المباحث بعيدة عن أذهان أكثر المستقلين بالفكر، فضلاً عن المقلدين»[٢].



وفي ثاني مقدمتين يسوقهما الشيرازي لإثبات الوجود الذهني والظهور الظِلِّي يقول مُعَرِّجاً على النفس الإنسانية:

«**إن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجرَّدة والمادية**، لأنها من سنخ عالم الملكوت، وعالم القدرة والسطوة[٣].

والملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها، وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد. .

إلا أنها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة، ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزول، ذات وسائط بينها وبين بارئها.

وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده.

فلهذا، ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار

---

(١) في الأصل: «**ولا يوجد**».

(٢) **الأسفار**: ج٤، ص ص٧٢-٧٣.

(٣) يمكن عدُّ هذا الجزء من النص المنقول، بقراءة أخرى، شاهداً على «**خالقية النفس**»، القادمة.

الخاصة، يكون في غاية ضعف الوجود، بل يوجد ما يوجد عنها بذاتها، من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى، وإن كانت الماهية في الوجودين، فلا يترتب عليه الآثار المترتبة عليه بحسب وجودها في الخارج»[١].

والنفوس عند حكيم شيراز إنما هي برازخ بين العقول الساكنة، والطبائع السيالة[٢]؛ أي أنها تتموضع فيما بين المجرد المفارق، والعيني المقارن.



٤ - ٢: أنواع النفوس:

تقسم النفس الإنسانية إلى أربعة، وذلك من حيث غاياتها، ومن يتلبس بها. وهي:

أ - **النفس الشهوية**: وتكون لمن هو في رتبة البهائم، وغايتها إرضاء شهوتي البطن والفَرْج من أكلٍ وجماع.

ب - **النفس الغضبية**: وتكون لمن هو في رتبة السباع، وغايتها تلبية رغبة القهر والانتقام.

ج - **النفس الشيطانية**: وهي لمن كان في منزلة الشياطين، وغايتها النشاط الإنساني السافل، فهي مكَّارَة، كذوبة، شرّيرة.

---

(١) **الأسفار**: ج١، ص ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٢) من حاشية للسبزواري، الأسفار: ج٧، ص٤١.

ولدى الكلام على النفس أنها جوهر متحرك، يفهم السبزواري: «إن المراد بجوهر متحرك لذاته، غير جسم - على تأويل المصنف - [أي الشيرازي] الطبيعة السيالة، التي هي مرتبة من النفس».

وذلك في حاشية له: - الأسفار: ج٨، ص٢٤٢.

د - **النفس الملكية**: وهي لمن كان من نوع الملائكة، وغايتها النشاط الإنساني السامي، فهي مؤمنة، صادقة، خيّرة[١].



٤ - ٣: أطوار النفس ونشآتها:

النفس عند الشيرازي مسافر لا يقف به الترحال عند حال، وهي دائمة التحول غير متلبثة في واحدة منها إلا لتنتقل إلى غيرها، فهو يقرر:

«.. **أن للنفس الإنسانية تطورات**، وشؤوناً ذاتية، واستكمالاتٍ جوهرية، وهي دائمة التحول من حال إلى حال.

ومن راجع إلى ذاته[٢]، يجد أن **له في كل وقت وآن شأناً من الشؤون المتجددة**[٣]».

وهي صيرورة كمالات متعاقبة فاضت عليها من المبدأ الفعّال:

«.. **النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعّال، كمالات متعاقبة** جوهرية.

أولها: كالصورة المعدنية، وهي الحافظة للتركيب والمفيدة للمزاج.

وثانيها: الصورة النباتية.

وبعدها: الجوهر الحيواني.

وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري، إلى أن تجرَّد وارتفع عن المادّة ذاتاً، ثم إدراكاً وتدبيراً، وفعلاً وتأثيراً...

---

(١) **الأسفار**: ج٧، ص ص١٨٤-١٨٥. ونشير هنا إلى أن الأنواع الثلاثة الأولى هي المعنية بالذم وطلب المجاهدة لدى العرفانيين حيث يطلقون لفظ النفس، ويريدون بها مجموعة الأوصاف والأفعال المذمومة في الإنسان.

ولعل من نافل القول هنا أن النوعين الأوليين عضويان، أما الآخران فخُلقيان.

(٢) الصحيح أن يقال: رجع إلى ذاتِه، أو راجع ذاته.

(٣) الأسفار: ج٨، ص٢٤٧.

والنفس إنما تصير ناطقة بحركة جوهرية، وقعت في زمان طويل»[(١)].



وعلى هذا يترتب أن لها نشآت إدراكية يحدثنا عنها صدر الدين:

«**إن للنفس الإنسانية نشآت ثلاثية إدراكية.**

النشأة الأولى: هي الصورة الحسية الطبيعية، ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة.

ويقال لها: **الدنيا**؛ لدنوها وقربها لتقدمها على الأخيرتين **وعالم الشهادة؛ لكونها مشهودة بالحواس. وشرورها وخيراتها معلومة لكل أحد، لا تحتاج[(٢)] إلى البيان. وفي هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركته واستحالته، ووجود صورتها [أي النفس]، لا ينفك[(٣)] عن وجود مادتها.**

والنشأة الثانية: هي الأشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس. ومظهرها الحواس الباطنة.

ويقال لها: «**عالم الغيب**»، والآخرة؛ لمقايستها إلى الأولى، لأن الآخرة والأولى، من باب المضاف.

ولهذا لا تعرف إحداهما إلا مع الأخرى، كالمتضائفين، كما قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[(٤)].

وهي تنقسم إلى:

الجنة: وهي دار السعداء.

---

(١) الأسفار: ج٨، ص١٤٧. ووضع الشاهد بهذا الشكل مني.

(٢) في الأصل: «يحتاج».

(٣) في الأصل: «تنفك».

(٤) سورة الواقعة، الآية: ٦٢.

والجحيم: وهي دار الأشقياء.

ومبادئ السعادات، والشقاوات فيهما هي: المَلكات والأخلاق، الفاضلة والرذيلة.

والنشأة الثالثة: هي العقلية، وهي دار المقربين، ودار العقل والمعقول.

ومظهرها: القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلاً بالفعل.

وهي لا تكون إلا خيراً محضاً، ونوراً صرفاً.



فالنشأة الأولى: دار القوة والاستعداد، والمزرعة لبذور الأرواح، ونبات النيّات والاعتقادات.

والأخريتان منهما: دار التمام والفعلية، وحصول الثمرات، وحصاد المزروعات»[1].



وتَطابق هذه النشآت، أو المقامات كما يسميها الشيرازي في موضع آخر، مع ما يناسبها من العوالم الثلاثة التي تقابلها:

«**إن النفس الإنسانية - من بين سائر النفوس الحيوانية - لها مقامات ثلاثة:**

- مقام العقل والقدس.
- ومقام النفس والخيال.
- ومقام الحس والطبيعة»[2].

---

(١) **الأسفار**: ج٩، ص ص٢١-٢٢. وترتيب هذه النشآت هنا وفق السلسلة الصعودية أي من الحسية، فالغيبية الخيالية، فالعقلية.

(٢) **الأسفار**: ج٩، ص٦٢. والمقامات هنا مرتبة وفق السلسلة النزولية. أي من الأول فالثاني، فالثالث، وهو عكس الترتيب السابق تماماً.

وهذه المقامات، متطابقة مع العوالم الثلاثة: العقل، والنفس، والطبيعة على الترتيب[١].



ويختلف ترتيب النشآت الثلاث للنفس الإنسانية (الطبيعية، النفسانية، العقلية) في سلسلة النزول، عنه في سلسلة الصعود.

فالأولى منها (أي النزول) لا حركة فيها ولا زمان، وهي على سبيل الإبداع، بينما الثانية (أي الصعود) تكون بحركة وزمان[٢].



٤ - ٤: النفس بين المفارقة والمقارنة:

أثبت الشيرازي الاشتداد في مقولة الجوهر وبه حل إشكالات في حدوث النفس، وبقائها بعد الطبيعة، كانت أثيرت ممن سبقه ومن لفّ لفهم، يقول بهذا الصدد:

«والجمهور - لعدم تفطّنهم بهذا الأصل [أي ثبوت الاشتداد في الجوهر] - تراهم تحيّروا في أحوال النفس، وحدوثها، وبقائها، وتجردها، وتعلّقها.

حتى أنكر بعضهم تجردها.

وبعضهم بقاءها بعد البدن.

وبعضهم قال بتناسخ الأرواح.

وأما الراسخون في العلم، الجامعون بين النظر والبرهان، وبين الكشف والوجدان، فعندهم:

---

(١) المصدر السابق: ص ص٦١-٦٢.

(٢) **الأسفار**: ج٩، ص١٩٥. وسبب ذلك أن العالم العقلي والنفسي بريئان عن المادة ومُلابسها من الحركة والزمان، عكس العالم الحسي.

أن للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة، ولها مع بساطتها أكوان وجودية:

بعضها قبل الطبيعة.

وبعضها مع الطبيعة.

وبعضها بعد الطبيعة».



ويشرح في مسألة بقاء النفس بعد البدن، جواباً:

«**إن للنفس الإنسانية مقامات، ونشآت ذاتية:**

بعضها من عالم الأمر والتدبير: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[1]

وبعضها من عالم الخلق والتصوير: ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ﴾[2].

فالحدوث والتجدد إنما يطرآن[3] لبعض نشآتها، فنقول:

لما كانت للنفس الإنسانية ترقيات وتحولات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ ثُمَّ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ﴾[4].

فإذا ترقت وتحولت، وبعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجودها[5] وجوداً مفارقاً عقلياً، لا يحتاج حينئذٍ إلى البدن وأحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن إيّاه[6] يضرّها ذاتاً وبقاءاً، بل تعلقاً وتصرفاً.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٥. هنا يفهم الشيرازي الرّوح بمعنى النفس.

(٢) سورة طه، الآية: ٥٥.

(٣) في الأصل: «يطرءان».

(٤) سورة الأعراف، الآية: ١١.

(٥) في الأصل: «وجوده».

(٦) في الأصل: «إياها».

إذ ليس وجودها الحدوثي، هو وجودها البقائي؛ لأن ذلك مادّي، وهذا مفارق عن المادّة.

فليس حالها عند حدوثها، كحالها عند استكمالها، ومصيرها إلى المبدأ[1] الفعال، **فهي في الحقيقة جسمانية الحدوث، روحانية البقاء.**

ومثالها: كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولاً، واستغنائه عنه لتبدل الوجود عليه. وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده إلى الشبكة أولاً، والاستغناء [عنها] في بقائه عند الصياد أخيراً.

ففساد الرحم، والشبكة، لا ينافي بقاء المولود، والصيد، ولا يضرُّه»[2].



والنفس من حيث إنها جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، تجمع ما بين العقول المفارقة، والطبائع، في وجود وسط بينهما كما يبين ذلك النص الشيرازي التالي:

«**فالحق، أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف، روحانية البقاء** والتعقُّل؛ فتصرفها في الأجسام جسماني، وتعقلها لذاتها وذات جاعلها روحاني.

وأما العقول المفارقة: فهي روحانية الذات والفعل جميعاً.

والطبائع: جسمانية الذات والفعل جميعاً.

فلكلٍ من تلك الجواهر مقام معلوم، بخلاف النفس الإنسانية. ولهذا حكمنا بتطورها في الأطوار.

إذ ليس تصرفها في البدن، كتصرف المفارقات في الأجسام، لأنها

---

(١) في الأصل: «المبدء».

(٢) **الأسفار**: ج٨، ص ص٣٩٢-٣٩٣.

بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي، والإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال، لا على وجه الإفاضة والإبداع[١]»[٢].

وإذن، فالنفس - بما هي نفس - قابلة للاستحالة والتغير من حيث كونها مادِّية الحدوث كالطبيعة من وجه، ومجرَّدة باقية من حيث ارتباطها بالعقل المفارق[٣] من وجه آخر، والوجهان متلازمان.



وتكون حقيقة النفس المزدوجة، إن جاز التعبير، التي ذكرناها شاملة قوى النفس طرّاً من جهة، وأطوارها كافة من جهة أخرى، ولننظر مع الشيرازي إلى فعل المصوِّرة مثلاً - على أنها مرتبة من مراتب النفس - في أطوار مختلفة:

«. . أن خالق هذه الأبدان ومشكّلها، ومصوّرها، وغاذيها، ومنمّيها، ومولِّدها. هو أمر من أمر الله، باستخدام النفس وقواها المطيعة لإرادة الله وحكمته.

وهذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره:

- ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد والأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها، كما في الأجسام.

- وفي بعض النشأة شأنها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس، من المحسوسات الحاكية لعالم النور في عالم الظلام.

- وفي طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة، بصور الخيالات والأوهام.

---

(١) الذي هو فعل المجردات المفارقة.
(٢) الأسفار: ج٨، ص ص٣٤٧-٣٤٨.
(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٣٤٨.

- وفي نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات، بصور الحقائق والمعاني الإلهية والعلوم الربانية»[١].



ويمتاز التشؤن الأخير في نشأة ثانية مغايرة عالم الأجسام المادّية، بعدم وجود مادة جسمانية للأشياء الصورية الإدراكية، تحمل صورها وكيفياتها:

«ومن هذا المقام[٢] يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية، توجد[٣] فيها الأشياء الإدراكية الصورية، من غير أن يكون لها مادة حاملة لصورها وكيفياتها»[٤].

ولا تبلغ النفس مرتبة قبول الإلهام الإلهي والإعلام الرباني، ما لم تعرض عن الجنبة السافلة من قطع تعلّقها بلذّات البدن. فمن لم يمت عن نشأة أولى لم يحيَ بحياة نشأة ثانية»[٥].

والإنسان **«إنسان بجوهر نفسه الروحانية لا بمادة بدنه العنصرية»**.

هذه الحقيقة التي إن لم يَعِهَا **«فكأنه لم يكن عارفاً بوجود المفارقات»**[٦].

وكان كغيره من المخلوقات سواء.



(١) الأسفار: ج٨، ص١٢٠.

(٢) مقام عدم علم الحواس بوجود المحسوس، وإنما يكون ذلك للعقل بقوته الفكرية.

(٣) في الأصل: «يوجد».

(٤) الأسفار: ج٣، ص٤٩٩.

(٥) لكأن عارف شيراز ينثر ما قاله الشاعر:

مُتْ قبل موتِكَ بالتفكُّر ذاكراً ... مولاكَ هذا الموتُ فيه بقاءُ

(٦) سائر ما في هذه الأسطر السابقة، مفهوماً أو قبساً من:

- الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص١٢٨.

٤ - ٥: علاقة ما بين النفس وقواها:

رغم كثرة القوى التي للنفس الإنسانية المتفرعة عن قوتيها الرئيسيتين العلّامة، والعمّالة، إلا أنها واحدة، وما تلك القوى، الفرعية منها والرئيسية، إلا مراتب لها في أطوار تشؤنها:

«النفس الإنسانية - لكونها من سنخ الملكوت - فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية، فهي بذاتها قوة عاقلة، وقوة حيوانية متخيلة وحساسة، وقوة نباتية غاذية ومنمية، وقوة محركة، وطبيعة سارية في الجسم، كما قال معلم الفلاسفة[١]: من أنَّ النفس ذات أجزاء ثلاثة، نباتية وحيوانية ونطقية. لا بمعنى تركّبها عن هذه القوى، لأنها بسيط الحقيقة، بل بمعنى **كمال جوهريتها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية**. فالنفس ذات شؤون ذاتية:

- فهي تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها لآلات الحواس؛ فهي عند الإبصار عين باصرة، وعند السماع أذن واعية، وكذا عند الذوق، والشم، واللمس، والتحريك، لأن لها بحسب ذاتها ما هو مبدأ الكل من هذه القوى والآلات.

وكذا ترتفع[٢] عند نيلها للمعقولات إلى مقام العقل الفعال، صايرة إيّاه، متحدة به على نحو ما يعلمه الراسخون.

ومن لم يبلغ إلى مقامهم وحالهم، يزعم أنه لو كان الأمر كذلك، لكانت النفس متجزية، ولكان العقل الفعال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة، أو تكون[٣] كل واحدة من هذه النفوس تعلم[٤] ما علمته غيرها.

---

(١) وصف يطلقه الشيرازي على أرسطو.
(٢) في الأصل: «يرتفع».
(٣) في الأصل: «يكون».
(٤) في الأصل: «يعلم».

والبرهان النوري كاشف لحجب هذه الوساوس والأوهام عن وجه الحق، بحمد الله تعالى.

وما أحسن ما قيل في التمثيل: من أن العقل الفعّال كشمس تأثر بيت ذو كوّة عنها بالشعاع، وآخر به وبالتسخين، وآخر بهما وبالاشتعال لكبريتةٍ فيه.

فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات والحيوان والإنسان.

فكما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه، وليس اشتماله عليها كاشتمال المركب على بسيط، ولا كاستلزام الأصل لفروع مباينة.

فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة المراتب، فيترتب عليه ما يترتب عليها مع زيادة. فهكذا تزداد[١] الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود»[٢].



ويتخذ حكيم شيراز من وجدان أيٍ أن هويته الحاضرة مغايرة لما هي عليه آنفاً، وآيلاً، دليلاً على ما يذهب إليه من كون النفس هي كل قواها، وأن هذه القوى، إن هي إلا النفس ذاتها، وفق أطوار متخالفة فيما بينها مهما بلغت:

«فإن للنفس جهتين لتعلّقها بالجنبتين: العقل، والطبيعة.

- فمن جهة تعلّقها بالجنبة العالية والجانب الأيمن، باقية مستمرة.
- ومن جهة تعلّقها بالجنبة السافلة والجانب الأيسر، متجددة سايلة.

وهاتان الجهتان ذاتيتان للنفس ما دامت نفسيتها، لا عرضيتان.

---

(١) في الأصل: «يزداد».

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٥٥٣-٥٥٤.

وكل من رجع إلى وجدانه، وجد أنّ هذه الهوية الحاضرة منه، غير هويته الماضية، ولا الآتية، لا بمجرد اختلاف العوارض، بل باختلاف شؤونات لذات واحدة، على مثال الشؤونات الأفعالية للحق تعالى، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[(١)]»[(٢)].

وخلاصة ما يراه الشيرازي في العلاقة ما بين النفس وقواها نجده مسطوراً في الأسفار، بقوله:

«وأما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو:

أن النفس كل القوى، وهي مجمعها الوحداني، ومبدؤها[(٣)]، وغايتها»[(٤)].



٤ - ٦: خالقية النفس:

سنتعرف المقصود من هذا المصطلح، من خلال إيماضة جدٌّ خاطفةٍ، على بعض محطات من تاريخ الفلسفة نزعم أن لها خطير شأن في تكوين مدلول هذا المفهوم لدى فيلسوف شيراز، قبل أن نعرِّج عليه عنده.



٤ - ٦ - ١: مقاربات للمصطلح:

يكتب صاحب «**الفلسفة اليونانية**» فيما ينقله عن سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ق. م)، ملخصاً:

---

(١) سورة الرحمن، الآية: ٢٩.

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥٥٥.

(٣) في الأصل: «ومبدئها».

(٤) الأسفار: ج٨، ص٥١.

«ينبغي لنا أن لا ننكر قدرة العقل الإلهي بحجة أنّه غير مرئي، فنفوسنا ليست هي ذاتها مرئية بالإضافة إلى عيون أجسادنا. ومع ذلك، فنحن نعرف أنها موجودة دون شك، وأن لديها القوّة على السيطرة على أبداننا.

تلكم هي المماثلة القائمة بين النفس الإنسانية والعقل الإلهي.

والإنسان - لكونه متمتعاً بالعقل - يمتلك بارقة من الضياء الكبير، الذي يملأ العالم.

وإذا استعملنا كلمة تنطوي على فلسفة سقراط كلها قلنا:

إن النفس تشارك فيما هو إلهي»[(١)].

ويتابع قائلاً:

«لقد أعلن سقراط **سيطرة النفس على البدن**، حينما أثبت على هذا النحو تشابه النفس الإنسانية، بالعقل الإلهي.

يقول لنا فيما رواه اكسينوفون [٥٧٠ - ٤٨٠ق.م]: إن النفس سيّدة البدن، وتُسَيّرهُ كما تشاء.

هذه الفكرة ذاتها نجدها في «فيدون» لأفلاطون: **إن النفس تتحكم تحكم السيد في البدن، وفي ذلك تبدو شبيهاً بالكائن الإلهي»**[(٢)].

ويرى إخوان الصفا (في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي): أن **نسبة القوى للنفس، كنسبة الملائكة لرب العالمين**[(٣)].

كما يعرض الشيرازي في الأسفار قولاً لابن سينا هو:

«والشيخ قد ذكر في كتاب «المبدأ والمعاد» في فصل ذكر فيه، أن

---

(١) فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية، (م.س)، ص٦٤.

(٢) المصدر السابق: ص ص٦٥-٦٦.

(٣) الأسفار: ج٨، ص١٣٩.

العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي: **أن القوة العقلية تجرّد الصورة عن المادّة، فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة، وقابلة لها معاً.**

وقال في فصل آخر منه: **إن القوّة العقلية تعمل في المحسوس عملاً تجعله معقولاً**»[١].



وينقل صدر الدين عن ابن عربي - وأحبِبْ به عنده من ثقة - تحت عنوان:

«**تنصيص تأكيدي**»، بعد كلام الأول على أن النفس الإنسانية، خلقها الله تعالى مثالاً له: ذاتاً، وصفات وأفعالاً، ما يلي:

«قال الشيخ الكامل قدوة المكاشفين محيي الدين الأعرابي في كتاب «**فصوص الحكم**»:

«**بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خَيالِه، ما لا وجود له إلّا فيها، وهذا هو الأمر العام.**

والعارف يخلق بالهِمّة، ما يكون له وجود من خارج محل الهِمَّة، ولكن لا تزال الهمَّة تحفظه ولا يؤودها[٢] حفظه - أي حفظ ما خلقته[٣]،

---

(١) **الأسفار**: ج٨، ص٢٥٩.

(٢) وردت في تحقيق الأشتياني لرسالة المسائل القدسية، وفي شرح الفصوص لابن التركة: «**ولا يؤدها**»:
- **رسائل الأشتياني**: (م.س)، رسالة المسائل القدسية، ص٣٧.
- **وشرح فصوص الحكم**: (م.س)، ج١، ص٣٦٦.

(٣) جاءت العبارة عند الأشتياني كما يلي:
«**والعارف يخلق بالهِمَّة، ما يكون له وجود من خارج محل الهمة، ولا يزال الهِمَّة يحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقته**».
- **رسائل الأشتياني**: (م.س)، رسالة المسائل القدسية، ص ص٣٦-٣٧.
وأنا اعتمدت نصَّ ابن عربي كما جاء في شرح الفصوص المذكور آنفاً، ص٣٦٦.

فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق، عدم ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات «**إلى آخر كلامه**».

والمقصود من نقل موضع الحاجة أن يتأيَّد كلامنا [أي الشيرازي]، بكلامه «**قدس سره**» [أي ابن عربي]، في دعوى:

أن نسبة النفس إلى الصور الإدراكية مطلقاً، نسبة الفاعل المؤثِّر، لا نسبة القابل المنفعل المتَّصف»[1].



٤ - ٦ - ٢: مدلول المصطلح عند الشيرازي:

لم يخرج حكيم شيراز عن مدلول مصطلح خالقية النفس عند من سبقه، ممن ذكرنا نماذج منهم، والذي يمكن تلخيصه بما يلي:

إن النفس هي خالق قواها المباشرة، وهي قادرة على خلق ما هو خارج ذاتها - إذا ما تجردت - من عالمي المقارنة، والمفارقة، حسب ما تتعلق إرادتها به.

لكنما الجديد عند فيلسوفنا في هذه المسألة، أن وضَعَها في سياق نظريته عن الحركة الجوهرية، كما تطالعنا النصوص الشيرازية التالية.

يقول صدر الدين عن النفس في المقالة الثالثة، وهو في صدد إثبات الوجود الذهني والظهور الظلِّي:

«إن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية، بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردَّة والمادية، لأنها من سنخ عالم الملكوت، وعالم القدرة والفعل»[2].

---

(١) رسائل الأشتياني: (م.س)، رسالة المسائل القدسية. ص ص٣٦-٣٧.

(٢) رسائل الأشتياني: (م.س)، رسائل المسائل القدسية، ص٣٤.

ويتابع موافقاً ابن سينا، وشارحاً كلامه:

«وقد حقق الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء الراسخين: أن حصول صور الممكنات للباري - سبحانه - ونسبتها إليه، ليس إلا قيوميته لها، ويتحد في تلك النسبة معنى[١] كونها عنه وفيه.

يعني: أن حصولها عنه تعالى، هو بعينه وجودها له، من غير قيام حلولي. وهذا الحكم في قيام الصور العقلية أو المتخيلة للنفس الإنسانية[٢]، **فإن النفس خُلقت ووُجدت مثالاً للباري، ذاتاً وصفة وفعلاً، مع التفاوت الحاصل بين المثال والحقيقة.**

والباري سبحانه [و] تعالى مَنزَّه عن المِثل، لأنَّه لا مشارك له في الحقيقة، لا عن المثال، لأن المثال ليس من حقيقة المُمَثَّل.

فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص، ومملكة شبيهة بمملكة بارئها[٣] مشتملة على أنواع الجواهر والأعراض المجرَّدة والمادية، وأصناف البسائط والمركبات؛ من الأفلاك المتحركة والساكنة، والعناصر، والجماد، والنبات، والحيوانات البرِّية والبحرية، وساير الخلايق تشاهدها[٤] بنفس حصولها منها، ولها»[٥].



والنفس مثال للباري، لتكون معرفتها وسيلة موصلة إلى معرفته تعالى:

«والحق تعالى خلق النفس الإنسانية مثالاً له: ذاتاً، وصفة، وأفعالاً، لتكون[٦] معرفتها وسيلة إلى معرفة الحق.

---

(١) في الأصل: «معنا».
(٢) في الأصل: «الإنساني».
(٣) في الأصل: «بارءها».
(٤) في الأصل: «يشاهدها».
(٥) المصدر السابق: ص ص٣٤-٣٥.
(٦) في الأصل: «ليكون».

كذلك من جهل نفسه وأحوالها الباطنية، وأفعالها الملكوتية، فهو بأن يجهل بارئه[١] أخلقُ وأحرى.

لأن من لا يعرف المثال الحاضر عنده، القريب منه، فكيف يعرف ما هو مثال له، ومرقاة لمعرفته، كما في الحديث المشهور: «**من عرف نفسه فقد عرف ربَّه**»؟

أما كونها مثالاً له بحسب الصفات، فلكونها ذات صفة العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

وأما كونها مثالاً له تعالى في الأفعال، فلأن لها عالَماً[٢] أو مملكة شبيهة بمملكة باريها في المُلك والملكوت، والخلق والأمر، تفعل في عالمها الخاص ما تشاء، وتختار ما تريد.

لكنها[٣] - لأجل أنها حين تعلّقها بهذا البدن العنصري، ضعيفة القوام والفعلية - ضعيفة التأثير والتكوين»[٤].

وهي لا تصرُّف لها إلّا في القوى الحيوانية، ما دام تعلقها بالبدن قائماً:

«**واعلم أن النفس، مادام كونها متعلّقة بالبدن**، غيرَ واصلة إلى النشأة الكاملة العقلية، **لا تصرُّف لها إلا في القوى الحيوانية**، التي علمت أقسامها الثلاثة[٥].

وأما إذا كملت بالعلم والعمل، فتطيعها[٦] الأكوان العقلية والروحانية

---

(١) في الأصل: «بارءه».
(٢) في الأصل: «. . فلأن لها عالَمٌ. .»، والصواب بالنصب كونه اسماً لـ أنَّ.
(٣) في المصدر: «لاكنها».
(٤) المصدر السابق: ص ص٣٥-٣٦.
(٥) وهي: الغاذية، والنّامية، والمولّدة.
(٦) في الأصل: «فبطيعها».

والحسّية كلها، طاعتها لملك الملوك»[١].

ودرجة تسخير بعض القوى والآلات الحيوانية، والحواس للنفس، عالية الطاعة والانقياد، ففي رسالة «**أجوبة المسائل الكاشانية**» يجيب صدر الدين على المسألة الثانية، وهي خضوع بعض القوى مما ذكرنا، قائلاً:

«**إن هذه القوى مسخَّرة للنفس، مطيعة ساجدة لها**، كما أشير لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٢]»[٣].

ولولا اشتغال النفس بتدبير قواها الطبيعية، لكان لها شأنٌ من الشأن، وشأوٌ من الشأو، وهي بعد لم تجاوز النشأة الأولى:

«لولا اشتغال النفس بتدبير قواها الطبيعية، وانفعالها عنها، لكان لها اقتدار على إنشاء الأجرام العظيمة المقدار، الكثيرة العدد، فضلاً عن التصرف فيها بالتدبير والتحريك إياها. كما وقع لأصحاب الرياضات، وقد جرَّبوا من أنفسهم أموراً عظيمة، وهم بعدُ في هذه النشأة»[٤].

وقبيل فراغنا من بعض حديث النفس، نجد مناسباً ذكر حوار مفترض في شاهد ملآن غنيّ ودلالاتٍ قام به حكيم شيراز في مجال جوابه عن الاعتراضات المتوهم إيرادها على أن النفس تمام القوى، وهو ينقل أحدها:

(١) **الأسفار**: ج٨، ص١٣٩.
(٢) سورة الجاثية، الآية: ١٣.
(٣) **رسائل الأصفهاني**: (م.س)، ص١٣٣.
(٤) **الشيرازي**: **مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص٥٢٦.

«فإن قلتَ: إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة، فتكون قوة حساسة.

وإذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية، كانت قوة خيالية.

وإذا كانت مدركة للموهومات، كانت قوَّة واهمة.

فتكون ذاتاً واحدة: عقلاً، ووهماً، وخيالاً، وحساً، وطبعاً محركاً، وتكون(١) جوهراً واحداً، مجرداً ومادياً.

قلنا: النفس بالحقيقة، موصوفة بهذه الأمور ومباديها، إذ لها درجات وجودية على ترتيب الأشرف فالأشرف، وكانت لها حركة في الاستكمال الجوهري.

وكلما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهرية، كانت حيطتها أكثر، وشمولها على المرتبة السابقة أتم.

فإذن، النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص؛ فكما أن نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته.

والنبات تمام لطبيعة(٢) المركب المعدني.

وطبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم.

فكذا طبيعة الإنسان؛ أعني ذاته ونفسه، تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية، والنباتية، والعنصرية [الجمادية].

وتمام الشيء: هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه.

فالإنسان بالحقيقة: كل هذه الأشياء النوعية، وصورته صورة الكل منها.



(١) في الأصل: «ويكون». وإذا أثبتنا الأصل كان لابد من تغيير الجملة لتصبح: «ويكون جوهرٌ واحدٌ: مجرَّداً ومادِّياً». وهذا أمتن برأيي.

(٢) في الأصل: «الطبيعة».

فإن قلت: فعلى ما ذكرت، لا حاجة إلى إثبات هذه القوى، بل ينسد طريق إثباتها.

قلنا: **هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال [لله تعالى]**، فإن قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور، لا يدفع(١) قول المحققين منهم:

إن(٢) المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة، فهكذا هاهنا؛ فإن النفس لكونها - مع وحدتها - ذات شؤون كثيرة متفاوتة، لا بد للحكيم من تعرُّف شؤونها، وحفظ مراتبها، لئلا يلزم إسناد الفعل إلى غير فاعله(٣) من طريق الجهالة.

فإن من نَسَب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله، من غير توسط أمر آخر، فقد جهل بالعقل وظلم في حقّه، إذ العقل أجلُّ من أن يكون شهوة.

وكذا من نَسَب دفع الفضلات بالبول والبراز، إلى القوّة العاقلة، فقد عظّم الإساءة له(٤) في باب التحريك؛ فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشرة، بل على سبيل التشوق إليه شوقاً وعشقاً عقلياً حكمياً.

وكذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام، من نسبة الشرور والأفاعيل الخسيسة إلى الباري جلَّ ذكره، من غير توسيط الجهات، والقوى العالية والسافلة. وهذا من سوء الأدب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون.

---

(١) في الأصل: «تدفع».
(٢) في الأصل: «أنَّ».
(٣) في الأصل: «فاعلها».
(٤) في الأصل: «لها».

ومعرفة النفس، ذاتاً وفعلاً، مرقاة لمعرفة الرَّب، ذاتاً وفعلاً.

فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل، المتوهِّم، المتخيِّل، الحساس، المتَحرِّك، الشامُّ، الذائق، اللامس، النامي؛ أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثِّر في الوجود إلا الله [تعالى]»(١).

ومن تحليل الشاهد تستبين الأمور التالية:

١ - وحدة النفس بقواها الكثيرة.

٢ - صلة هذه الوحدة بنظرية الحركة الجوهرية(٢).

٣ - كثرة الأسماء الصفاتية للنفس، لا ينافي وحدتها.

٤ - كل اسم وصفي للنفس، بحسب مرتبة من مراتب الوجود.

٥ - لا يكون الانتقال إلا تدريجياً، من مرتبة في الوجود إلى أخرى دون توسط، تترتب عليه الآثار المتطابقة مع هذه الصفة المعبِّرة عن مرتبة وجودية ما.

٦ - معرفة النفس (مع أخذ البنود الثلاثة السابقة) هي مرقاة لمعرفة الله تعالى. (وله المثل الأعلى).

٧ - النفس خالقة من تسيُّدِها أفعال بدنها وقواها من جهة، ومن حيث تأثيرها - حال بلوغها أوج تجردها - في المقارنات والمفارقات، من جهة ثانية.

---

(١) **الأسفار**: ج٨، ص ص٢٢٣-٢٢٤.

(٢) يرى المستعرب د. فلشيز أن المبدأ الأساسي في كون الأخس قابلاً للأشرف هو المسَّوغ لنظريته في الحركة الجوهرية المتماسكة جداً في حد ذاتها من جهة، وبمفهومه للنفس الإنسانية من جهة أخرى:

- **فلشيز، د.خوسيه ميغيل: طبيعة النفس الإنسانية وقواها عند الملّاصدرا الشيرازي**، مجلة دراسات عربية البيروتية، الصادرة عن دار الطليعة، السنة الخامسة والثلاثون، العدد ٩-١٠، تموز/ آب (يوليو/ أغسطس) ١٩٩٩، ص٧٩.

بهذا نختم اللمع التي كان موضوعها بعضاً من شؤونات النفس، لنلج أُفقاً آخر من آفاق حكيم شيْراز، وعالَمه الفلسفي كما شاءت له نفسُه اصطناعَه وإبداعه.



خلاصة الفصل الرابع:

● النفس كمال أولي لجسم طبيعي آلي من حيث درك الكليات، وفعل الفكريات، كما أنها نور من أنوار الله المعنوية.

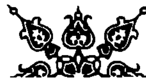
● للنفس الإنسانية أنواع أربعة: الشهوية، والغضبية؛ والشيطانية، والمَلكية.

● ولها نشآت ثلاث: حسية طبيعية تطابق عالم الطبيعة، والشبحية وصورها الغائبة عن الحواس، وتطابق عالم النفس؛ والعقلية القدسية، تطابق عالم العقل.

● وهي جسمانية الحدوث والتصرف، روحانية البقاء والتعقل، بما لها من وجهين أحدهما إلى الطبيعة، والآخر إلى عالم الملكوت.

● والنفس الإنسانية هي كلّ قواها، بل هي واحدة في كل قوة، وإنما الاختلاف وفق تشؤنها وأطوارها.

● وهي خالقة بمعنيين: سيادتها قواها في البدن، وتأثيرها في المحسوسات والمجردات، إذا وصلت ذروة تجردها.



الفصل الخامس

الحركة الجوهرية والدِّين

تتقاطعُ الفلسفة عموماً مع الدِّين في المسائل العامة التي تكون موضع بحث مشترك فيما بين الاثنين، ويتمايزان من بعضهما بأن لكلٍ طريقته في الوصول والإيصال إلى نتيجة ما يبحثه، والبلوغ إلى الغاية فيه.

ففي حين تُسلم الطريق الدينية إلى أجوبة قاطعة على الأسئلة المطروحة توقف قلق الاستفهام والتساؤل، بما تمنحه من يقين وجزم، لا تقف الطريق الفلسفية بإجاباتها لتهدِّئ من روع هذه التساؤلات إلّا لتثير أسئلة أخرى حولها، ولتجيب عليها من جديد، وهكذا.

وفي الوقت الذي يتسم به موضوع ما بأنه صواب أو خطأ من الوجهة الدينية، لا يمكن إطلاق حكم القيمة هذا على موضوع ما داخل فلسفة معيّنة إلّا بمقدار ما يتناسق مع المنظومة العامّة لهذه الفلسفة من جهة، وتماسكها وخلوها عن التناقض من جهة ثانية.

وقد شهد تاريخ الفكر الإنساني - على اصطباغ ألوانه - فيما شهد، محاولات للتوفيق بين سبيلي البحث المذكورين بوصف هذه المحاولات حلاً وسطاً بين من انحاز إلى هذه أو تلك - بشكل حاسم - من الطريقين، اللذين وقف كل واحد منهما إزاء الآخر، على درجات مختلفة من التفاوت بلغت في أقصاها حدَّ العداء.

وهذا القول يعم الأديان كافة كما يستخلص من تاريخها.

وإذا ما أردنا الكلام في تاريخ الفكر الإسلامي عما ذكرناه، وجدنا على سبيل المثال، محاولة نصير الدين الطوسي(٥٩٧ - ٦٧٣هـ/ ١٢٠١ - ١٢٧٤م)؛ ومحاولة ابن رشد، بشكل مبلور وصريح.

ولم تكن جهود آخرين من فلاسفة المسلمين بعيدة عن ذلك بدرجة أو أخرى من القوة.

درج حكيم شيراز على هذا المسلك دافعاً به إلى أقصى مدىً أمكنه ذلك، وسنرى فيما يلي بعضاً من ملامح محاولته، وكيف نظر إلى خطير من المسائل الدينية، في ضوء نظريته عن الحركة الجوهرية بعد إذ استغلظت واستوت على سوقها، تعجب صاحبها، مؤتيته يانع ثمرها.



٥ - ١: حدوث العالم:

تحتل مسألة العالم قدمه أو حدوثه حيّزاً أساسياً في أي فلسفة كانت، بل إن سمات هذه الفلسفة لتتحدد من خلال الإجابة عليها بالميل إلى أحد القولين، حتى لقد بلغ من خطورتها أن سميت بالمشكلة الرئيسية في الفلسفة.

ناهيك عن الأهمية القصوى، التي لا يمكن لأي دين إلا أن ينطلق منها.

وعلى ضوء الإجابة عنها، تتحدد وتتفرع إجابات أخرى عن الكون والإنسان والحياة، لتشكل هذه الإجابات منظومة تعطي ملامح هذا المذهب أو ذاك، سواء أكان ضمن النسق الفلسفي أم أنه يميل بجانبه إلى النسق الديني، وذلك بصورة عامة لكليهما.

وإذا عدنا إلى حكيم شيراز لنرى ما يقوله في حدوث العالم، الأمر الذي يعتقده، وجدناه في مستهل المفتاح الثاني عشر يكتب ما يلي:

«اعلم أن هذه المسألة من أعظم مسائل الإيمان والعرفان، التي اتفقت على إثباتها جميع الأنبياء، وحارت في فهمها عقول جماهير الحكماء.

وقد ألهمنا الله بفضل إحسانه فهم هذه المسألة، وفضّلنا على كثير من خلقه تفضيلاً، فأوردت بياتها ببرهانها في رسالة مفردة»[١].

وحدوث العالم مما أجمع أعاظم الفلاسفة على اعتقاده كما يرى صدر الدين:

«واعلم أن الظنَّ بأعاظم الحكماء وأساطينهم[٢]، حسبما وجدنا من كلماتهم وآثارهم - وقد اتفقت أفاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم أماثلَ كل طائفة بزهدهم، وصفاء ضمائرهم، وانخلاعهم عن الحس، وتجرُّدهم عن الدنيا، ورجوعهم إلى المأوى، وتشبههم بالمبادي، وتخلقهم بأخلاق الباري - **أنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم، بجميع جواهره وأعراضه، وأفلاكه وأملاكه، وبسايطه ومركباته.**

إلا أن هذه المسألة[٣] لغاية غموضها، لم يكن لغيرهم من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها، على وجه سلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية.

ولعمري إن إصابة الحق في هذه المسألة[٣] وأمثالها، مع التزام القواعد الحكمية، والمحافظة على توحيد الباري وتقدّسه عن وصمة التغير والتكثر، من قصوى مراتب القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية»[٤].

---

(١) الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص٣٨٧. وهذه الرسالة هي: «رسالة الحدوث».

(٢) يورد الشيرازي أسماء ستة عشر فيلسوفاً مختلفي المذاهب والتيارات الفلسفية، ويأخذ من كلامهم ما يؤيد رأيه في مسألة الحدوث:
المصدر السابق: ص ص ٤٠٥-٤٠٦.

(٣) في الأصل: «المسئلة».

(٤) الأسفار: ج٥، ص٢٠٦.

ويرى الشيرازي أن القول بقدم العالم، ناشئ عن تحريف الحكمة وقلة التدبر في كلام الحكماء المأخوذ بكلامهم:

«وكلام هؤلاء[1] في الفلسفة يدور على وحدانية الباري وإحاطة علمه بالأشياء كيف هو، وكيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه، وأن المبادي الأول ما هي، وكم هي، وأن المعاد ما هو، وكيف هو، وبقاء النفس يوم القيامة.

وإنما نشأ القول بقدم العالم بعدهم، لأجل تحريف الحكمة، والعدول عن سيرتهم، وقلة التدبر في كلامهم، وقصور الفهم عن نيل مرادهم»[2].



٥ - ١ - ١: إثبات حدوث العالم بناء على الحركة الجوهرية:

اعتمد إثبات حدوث العالم في الفكر الفلسفي والكلامي على دليلين، طالما تناقلهما من تصدى لهذا الأمر وهما:

أ - دليل الحدوث المعتمد على نفي الدور والتسلسل فيما إذا فرض لكل حادث مُحدِث إلى ما لا نهاية في الأزل، وذلك بطريقة «**نقض الفرض**» المعروفة في كل من المنطق والرياضيات.

وخلاصة هذه الطريقة: أن نفرض أمراً عكس ما نريد إثباته، ثم نبرهن على نقضه، فيسلم لنا الأمر المراد ويثبت.

ب - دليل النظام والاتساق: وهو الدليل الذي ينظر في العالم فيراه متسقاً منسجماً كأفضل ما يكون الاتساق والنظام، فيحكم بأن وراء هذا

---

(١) المقصود: تالس، أنكسيمانس، وآغاثاذيمون من الملطيين. وفيثاغورس، وسقراط، وأنباذوقليس، وأفلاطون، وسقراط من اليونان.

(٢) المصدر السابق: ج٥، ص٢٠٧.

النظام، منظماً، عالماً، مريداً، حياً، موجوداً، وهو الذي خلع عليه بردة النظام والتنسيق والانسجام.

وكان هذان الدليلان - كما قلنا - معتمدين قبل الشيرازي ممن سبقه من أهل النظر في المسألة، بشكل رئيسي.

وعندما أحكم الشيرازي تأسيس نظريته في الحركة الجوهرية، أقام إثباته حدوثَ العالم عليها، وهذا جديد الشيرازي في الحل الذي قدمه لمشكلة الحدوث.

وهو يشير عند ذكره خواص الجوهر إلى: «**إثبات حدوث العالم، بوقوع الاستحالة في الطبايع وصور الجوهرية**»(١).

فجوهريات عالم الأشياء الواقعة في عالم الكون، إنما هي مقدمة للبرهان الأكيد على حدوث عالم الخلق كله، ودثوره وزواله:

«إن جوهريات الأشياء الواقعة في عالم الكون - وهو جملة عالم الأجسام - مما يجوز عليه التغير والدثور والحدوث والانقضاء، بعدما كان متحفظاً(٢) فيها شيء كالأصل والعمود، وهو الذي يعبر عنه [منطقياً] بالفصل الأخير، وهو بإزاء صورة تمامية.

وإذا حققت الأمر هكذا، سهل عليك **أن تذعن بحدوث عالم الخلق كلّه ودثوره وزواله. .**»(٣).



وفي تمييز دقيق بين الجسم المتحرك، وبين الحركة، يخلص الشيرازي من خلال تحليل لهما، إلى إثبات حدوث العالم، يقول صدر الدين:

---

(١) الأسفار: ج٤، ص٢٧١.

(٢) وردت في مخطوط آخر -كما يقول محقق المفاتيح-: «منحفظاً» وهو أقرب إلى الصواب عندي.

(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٣٩٤-٣٩٥.

«اعلم أن الحركة، لما كانت متحركيّة الشيء - لأنها نفس التجدد والانقضاء - فيجب أن تكون[1] علّته القريبة أمراً غير ثابت الذات، وإلّا لم تنعدم[2] أجزاء الحركة، فلم تكن الحركة حركة، والتجدد تجدداً، بل سكوناً وقراراً.

فالفاعل المزاول لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات.

وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده، فله ماهية غير الحركة، لكن الحركة لا تنفك عنه وجوداً.

وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي، فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي، فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب.

فالفاعل القريب للحركة، لا بد أن يكون ثابت الماهية، متجدد الوجود.

وستعلم أن العلّة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلّا الطبيعة، وهي: جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعاً، وهي: كمال أوّل لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود.

فقد ثبت وتحقق من هذا: أنّ[3] كل جسم أمر متجدد الوجود، سيّال الهوية، وإن كان ثابت الماهية.

وبهذا يفترق عن الحركة، لأن معناها نفس التجدد والانقضاء.

وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني، وجميع الجواهر الجسمانية وسائر أعراضها؛ فلكية كانت أو عنصرية»[4].

(١) في الأصل: «يكون».
(٢) في الأصل: «ينعدم».
(٣) في الأصل: «إنّ».
(٤) الأسفار: ج٣، ص ص٦١-٦٢.

ويمضي حكيم شيراز في توطيد ما ذهب إليه من حدوث العالم بناء على نظريته في الحركة الجوهرية، فيقول:

«ونحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد؛ فلكية كانت أو عنصرية، هي متجددة الوجود والحدوث، ولها التجدد والحدوث في كل آنٍ من الآنات، وما كان وجوده وجوداً تجددياً، كيف يكون ثابتاً قديماً، بالقياس إلى موجود آخر؟»[1].

وإذن، فجميع ما في السموات وما في الأرض تدريجية الوجود متبدلة الأكوان، وهي كلٌّ لحظة في خلق جديد[2]، والعالم المؤلف منها حادث بما هو جمعيتها.



٥ - ١ - ٢: استكمال إثبات حدوث العالم من وجهة نقلية:

يأخذ حكيم شيراز وجهة أخرى هي الوجهة الشرعية، بعد أن سلك العقلية، في إثبات حدوث العالم، بعد أن أقام دلائله وأحكم براهينه في المجال النظري:

«.. قد بيّنا أن الحيوانية في الفلك، تنبعث[3] في كل حين من عالم الطبيعة، إلى عالم الملكوت العقلي، وتحشر[4] إلى الملأ[5] الأعلى، ويوجد بدلها نازلاً إلى الفلك من ذلك العالم [العالم الأعلى].

وهكذا تتوارد[6] الأمثال النفسانية، وتتجدد[7] الأشكال، والأوضاع،

---

(١) الأسفار: ج٣، ص٤٨٥.
(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٣٨٥.
(٣) في الأصل: «ينبعث».
(٤) في الأصل: «ويحشر».
(٥) في الأصل: الملاء».
(٦) في الأصل: «يتوارد».
(٧) في الأصل: «يتجدد».

والطبايع، والمواد الجسمانية في هذا العالم، في كل وقت. وتنشأ الآخرة من الدنيا، إلى أن يرث الله الأرض من عليها، والله خير الوارثين، والخلق غافلون عن ذلك لتشابه الأمثال كما قال تعالى:

﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ﴾[(١)]

ومن هاهنا[(٢)] يعلم أن العالم حادث كلّه؛ أفلاكه وكواكبه، وبسايطه ومركباته، حدوثاً زمانياً، وأن أشخاصها الفلكية والعنصرية كلها متبدلة:

أما الفلكيات، فعلى نهج الاتصال. وأما العنصريات، فعلى نهج الانفصال، وصورها العقلية ثابتة عند الله، باقية في علم الله؛ فإن علم الله مصون عن التغير والتصرّم»[(٣)].

ولا يخفى أن نظرية تجدد الأمثال التي كنا قد أتينا على ذكرها قبلاً، كان قال بها ابن عربي في تفسيره إحضار عرش بلقيس[(٤)]، وهذه النظرية مأخوذة من قوله تعالى:

﴿نَحۡنُ قَدَّرۡنَا بَيۡنَكُمُ ٱلۡمَوۡتَ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوقِينَ ۝٦٠ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمۡثَٰلَكُمۡ وَنُنشِئَكُمۡ فِي مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۝٦١﴾[(٥)].

وهي المعادل الموضوعي لنظرية الحركة الجوهرية، وفق المنظور الشرعي.



ويعضد صدر الدين مسألة الحدوث، بكلام آخر يقرُّ به بأن ما حققه في هذه المسألة، مستفاد من الكتاب الكريم، والسنّة المطهرة:

---

(١) سورة ق، الآية: ١٥.

(٢) في الأصل: «هيهنا».

(٣) الشيرازي: أسرار الآيات، (م.س)، ص ص٦٣-٦٤.

(٤) ابن عربي: فصوص الحكم، شرح ابن التركة، (م.س)، ج٢، ص ص٦٣٥-٦٣٨.

(٥) سورة الواقعة، الآيتان: ٦٠-٦١.

«وفي الكتاب الإلهي آيات كثيرة دالة على دثور العالم وخرابه، واضمحلال وجوده مع بقاء صوَرِه[١] العلمية عند الله القديم، حسبما[٢] رآه كبار الحكماء وأساطينهم الأقدمين - ما خلا أصحاب أرسطو ومن لحقهم إلى يومنا هذا.

فإن مسألة[٣] حدوث العالم، مع إثبات الصانع، وتوحيده، وتوحيد صفاته، إحدى المسايل الشريفة التي منَّ الله علينا بتحقيقها، وفضّلنا على كثيرٍ من خَلْقِه تفضيلاً.

وهي مما استفدناه من كتاب الله، وسنَّةِ نبيِّه - صلى الله عليه وآلِه - لا من الأفكار البحثية[٤] ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ

---

(١) في الأصل: «صورها».
(٢) في الأصل: «جسماً».
(٣) في الأصل: «مسئلة».
(٤) الواقع أن الشيرازي يبني حدوث العالم على نظريته الخاصة في الحركة الجوهرية، وهي نظرية فلسفية، وإن كان بعض مكوناتها من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فضلاً عن أنَّه لا يأخذ هذه النصوص بمعزل عن الفهم الفلسفي لها مطلقاً. وهو يقول في هذا الصدد:
«وإنما استشهدنا بأقاويل الحكماء ووصاياهم بعد أفعال الأنبياء عليهم السلام وشرائعهم، لأن في الناس أقواماً من المتفلسفين، لا يعرفون من الفلسفة إلا أسماءها[*] ولا يفهمون أسرارها وفرائضها ونوافلها. وأقواماً من الشرعيين، لا يعرفون من الشريعة إلا رسمها، يتصدرون ويتكلمون بما لا يحسنون، ويتناظرون فيما لا يدرون، فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة، وتارة الشريعة بالفلسفة فيقفون في الحيرة والشكوك، فَيضلون ويُضلون، وهم لا يشعرون»:
- الشيرازي، صدر الدين: المبدأ والمعاد، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص٣٩٦. ويتكرر هذا النص في «المظاهر الإلهية» كما يلي:
«والغرض من الاستشهاد بكلام الحكماء ووصاياهم، بعد أفعال الأنبياء، أن في الناس أقواماً من المتفلسفين لا يعرفون من الفلسفة إلا اسمها، ولا يفهمون أسرارها» هذا في متن الصفحة، ويكمله محقق «المظاهر» بحاشية يضعها عليه هي ما تبقى من النقل: «وفرائضها.......... وهم لا يشعرون». وذلك من ص٢٣٣، في «المبدأ والمعاد»، =

(*) في الأصل: «أسماؤها».

هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾(١) (٢).

وإذا كان العالم حادثاً، فهذا يعني أنَّه ليس بقديم، ولا قديم إلا الباري تعالى:

«فالكلّيات الطبيعية، أعني الماهيات، غير قديمة. والأشخاص الوجودية من كل نوع جسماني طبيعي حادثة لأنها متجدِّدة متصرِّمة.

فلا قديم إلّا الأوّل تعالى»(٣).

= من الطبعة المعتمدة لدى المحقق. انظر:

- الشيرازي، صدر الدين محمد: المظاهر الإلهية، (م.س)، ص١٢٨.

ولعلّ رائد من قام - من المفكرين المسلمين - بمحاولة إقامة الصلة بين الحكماء والأنبياء بأسمائهم حول اتفاقهم على ما جاؤوا به حول المسائل الكبرى هو الشهرستاني (ت٥٤٨هـ - ١١٥٣م)، إذ إنه يذهب إلى أن:

- انباذوقليس (٤٩٥-٤٣٥ق.م) قد تلقى العلم على يد داود النبي عليه السلام واختلف إلى لقمان المختلف في نبوته (ص٦٨).

- وفيثاغورس أخذ الحكمة عن النبي سليمان عليه السلام. (ص٧٤).

- ويمدح سقراط ويصفه بالحكيم الفاضل الزاهد. (ص٨٣).

- ويصف أفلاطون بأنه معروف بالتوحيد والحكمة. (ص٨٨).

- وتالس (٦٢٤- ٥٥٠ ق.م) تأثر بالتوراة في كون الماء أصل مادة العالم. (ص٦٤).

- وهرمس يعد من الأنبياء الكبار، وربما كان هو إدريس النبي. (ص٤٥). انظر:

- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: الملل والنحل، تحقيق: كيلاني، محمد سيد، بيروت، دار المعرفة، طبعة ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

والشيرازي يذكر الشهرستاني وكتابه «الملل والنحل» في أعماله.

(١) سورة الأعراف، الآية: ٤٢.

(٢) الشيرازي: أسرار الآيات، (م.س)، ص٨٦.

(٣) الشيرازي، مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٣٩٦.

ويُجمل فيلسوف شيراز مسألة حدوث العالم، وقدم صانعه الحكيم في النص التالي:

«لعلك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل، وأمعنت النظر فيما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الإلهية وأنها ليست موجودات ذهنية، ولا أعراضاً خارجية، بل هي وجودات بسيطة متفاوتة، لا يعتريها الإمكان، وفي كيفية لزومها لزوماً لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور، بل على ضرب آخر غيرهما، لعلمت - لو كنت نقي الذهن، نقي الجوهر، لطيف السر - أن تلك الصور الإلهية ليست من جملة العالم، ومما سوى الله، وليس وجودها وجوداً مبائناً لوجود الحق سبحانه، ولا هي موجودات بنفسها لنفسها.

بل إنما هي من مراتب الإلهية ومقامات الربوبية، وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد.

والعالم: **إنما هو ما سواه** [سوى الباري تعالى]، وليس [هو أي العالم] إلّا الأجسام بصورها وطبائعها وأعراضها وموادها.

والكل مما ثبت حدوثها وتجدّدها بالبرهان، في مباحث الجواهر الجسمانية.

فلا قديم في العالم، إنمّا القديم هو الله (سبحانه)، وقضاؤه، وعلمه، وأمره، وكلمته التامّة»[1].

---

٥ - ٢: التفسير الفلسفي للموت:

يمكن القول بصورة عامة إن ظاهرة الموت هي النهاية التي يؤول إليها

---

(١) الأسفار: ج٦، ص ص٢٣٣، ٢٣٤.

كل حيٍّ من خمود جذوة الحياة وانطفائها، وما يترتب على ذلك من توقف الآثار التي ترتبط بالقوى الحيوية من غذاء، ونماء، وتوالد في جسمه.



٥ - ٢ - ١: حد الموت ومعناه:

معنى الموت عند الشيرازي وماهيته، هو:

«مفارقة النفس [البدن] مفارقة فطرية، وترك استعمالها [إياه]، لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية»[١].



٥ - ٢ - ٢: حقيقة الموت ونوعاه:

إذا كان الموت هو مفارقة النفس البدن، فإن هذه المفارقة تكون على صورتين:

الأولى: أن تكون هذه المفارقة خاتمة سيرورة طبيعية لجسم حي، دون اعتراض هذه السيرورة من قبل قاطع اتفاقي قدري، وبمعنى آخر، دون حدوث ما يسبب هذا الموت بشكل «**خارجي**» عن الكائن الحي، وأعني أن يعيش هذا الكائن إلى أن تذبل قواه شيئاً فشيئاً، ثم تبلغ منتهى الذبول والضعف المستمر إلى أن تزول، كمرور الإنسان مثلاً في أطوار متعاقبة كالطفولة، فالشباب، فالشيخوخة، حتى انتهاء عمره. ويسمى هذا بالأجل الطبيعي القضائي.

والثانية: أن يكون سبب هذه المفارقة حسب قاطع قدري اتفاقي «**خارجي**» غير متوقع طبيعياً، من قتل، أو غرق، أو حادث، يُعَدُّ خاصاً

(١) الأسفار: ج٨، ص١٠٧، ويتأكد هذا المعنى في الموت الإنساني، وهو المقصود في البحث.

لهذا الشخص دون غيره من الناس الذين يموتون طبيعياً. ويسمى هذا بالأجل الاخترامي القدري.

يقول حكيم شيراز في ذلك:

«وبالجملة، حقيقة الموت: انزجار النفس عن البدن، وإعراضها عن عالم الحواس، وإقبالها على الله وملكوته على التدريج، حتى إذا بلغت غايتها من الجوهر، ومبلغها من الفعلية والاستقلال في الذات، ينقطع تعلقها عن البدن بالكلّية، وهذا هو الأجل الطبيعي القضائي، دون الأجل الاخترامي، الذي هو بحسب القواطع الاتفاقية القدرية»[1].

وباختصار، هناك نوعان من الموت: موت طبيعي، وموت اخترامي.

النفس والبدن طرفان متقابلان من حيث قوى كلٍ منهما رغم تعايشهما معاً في الإنسان، ورغم كون البدن للنفس بمثابة البيت لها، وبالموت ترتحل عنه. فارتحالها هو الذي يوجب خراب البدن، لا العكس.

«.. الحق، أن النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج، وتنقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية، لما مرَّ من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلِّقة بالمواد الهيولانية.

فالنفس تتحول في ذاتها من طور إلى طور، وتشتدُّ في تجوهرها من ضعف إلى قوّة.

وكلما قويت النفس، وقلَّت إفاضة القوّة منها على البدن - لانصرافها عنه إلى جانب آخر - ضعف البدن وقواه، ونقص وذبل ذبولاً طبيعياً.

(١) الشيرازي: المظاهر الإلهية، (م.س)، ص ص١٣٥-١٣٦.

حتى إذا بلغت [أي النفس] غايتها في الجوهر، ومبلغها من الاستقلال، ينقطع تعلقها عن البدن بالكليّة، وتدبيرها إياه، وإفاضتها عليه، فعرض موت البدن وهذا هو الأجل الطبيعي، دون الأجل الاخترامي، الذي هو بسبب القواطع الاتفاقية.

فمنشأ ذبول البدن بعد سن الوقوف، إلى أن يهرم، ثم يعرض الموت هو:

تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها إلى النشأة الثانية، التي هي نشأة توحّدها وانفرادها عن هذا البدن الطبيعي، وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها[١] في الوجود.

وهذه الحالات البدنية المشاهدة من الإنسان؛ من الطفولية، والشباب، والشيب، والهرم، والموت، كلها تابعة لما بحذائها من حالات النفس في القوة والفعل، والشدة والضعف، على التعاكس.

فكلما حصلت للنفس قوَّة وتحصّل، حصل للبدن وهنٌ وعجز، إلى أن تقوم النفس بذاتها، ويهلك البدن.

فارتحالها يوجب خراب البيت، لا أن خراب البيت يوجب ارتحالها»[٢].



٥ - ٢ - ٣: سبب الموت الطبيعي، ومحلّه في دائرة الوجود:

يكتب حكيم شيراز عن ما يسبب الموت في البدن، بعد أن أشار إلى ذلك[٣] من أنه: ذبول البدن واشتداد النفس على حساب هذا الذبول بتناسب عكسي:

(١) أي عن البدن.
(٢) **الأسفار**: ج٩، ص ص٥٠-٥٢.
(٣) انظر الشاهد السابق.

«وقد وقعت الإشارة إلى:

أن سبب الموت الطبيعي، فعليّة النفس وتجوهر وجودها، ورجوعها إلى ذاتها وعالمها، وتقلُّبها إلى الدار الآخرة ولقاء الله؛ إما فرحانة[1]مسرورة منعَّمة حُرَّة، وإما مُعذَّبة منكوسة الرأس إلى هذا العالم، مقيَّدة بالسلاسل والأغلال»[2].

ويؤكد ذلك في موضع آخر من «المفاتيح»:

«. . . إن عروض موت البدن بالطبع، لأجل انصراف النفس عن هذه النشأة الطبيعية، إلى النشأة الثانية وما بعدها.

ففتور البدن، وشيبه، وهرمه، ثم موته، منشؤه[3] فعلية النفس وتأكدُّها وتفردها بذاتها دون البدن. . .»[4].



وعن موقع الموت فيما بين قوسي الصعود والنزول في دائرة الوجود يخبرنا فيلسوف الوجود:

«وإن الموت - كما علمت ابتداءً - حركة الرجوع للنفوس الآدمية إلى الله تعالى، كما أن الحياة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده.

وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين: النزولية، والصعودية، بالقوسين من الدائرة. إشعاراً بأن الحركة الثانية الرجوعية: انعطافية غير مارّة على الأولى، وأن لكل درجة من درجات القوس

---

(١) كذا في الأصل، والصواب: فَرِحَةً، أو فَرْحَى، إذ إن وزن «فعلان» لا تلحقه التاء المربوطة لتأنيثه، في العربية.

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٦٠٩.

(٣) في الأصل: «منشأ»، والصواب ما أثبتنا، ليتم المعنى.

(٤) المصدر السابق، ص٥٢٦.

الصعودية[١]، بإزاء مقابِلتها من القوس النزولية، لا عينها، وإن كانتا من جنس واحد»[٢].



٥ - ٢ - ٤: ضرورة الموت، وحقّيته:

بعد أن يستعرض الشيرازي وجوهاً ستة[٣] جاء بها مَن قبله «**في سبب وقوف القوى [النفسية]، كالنامية والغاذية، في ضرورة الموت**» ويضعّفها واحداً فواحداً، يذكر سبباً يصفه بأنَّه قاطع الدلالة لضرورة الموت، فيقول:

«فإذا علمت ضعف هذه الوجوه، فلنذكر وجهاً قاطعاً الدلالة لضرورة الموت، وهو:

أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي، إما: مبدَعة، أو كائنة.

وبعبارة أخرى: إما تامَّة، أو ناقصة.

والمبدَع: لا محالة باقٍ لبقاء سببه الفاعلي والغائي.

وأما الكائن: فكل كائن فاسد، لأن ما هو سببه التام، أمر تدخل[٤] فيه الحركة والزمان.

وكل حركة لا بد من انقضائها.

وعند انقضاء السبب أو جزئه، لا بدَّ وأن ينعدم المعلول المسبَّب.

فلا محالة: جميع ما هو كائن، فاسد.

---

(١) في الأصل: «الصعوية».
(٢) الأسفار: ج٥، ص٣٢١.
(٣) الأسفار: ج٨، ص ص ١٠٢-١٠٤.
(٤) في الأصل: «يدخل».

ولا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجددة.
فلا محالة: أنها فاسدة يعرض[١] لها الموت»[٢].



وفي دليل آخر يقول حكيم شيراز، في تبيان حقيّة الموت للنفس:
«.. **إن الموت أمر طبيعي[٣]، وكل أمر طبيعي لشيء يكون خيراً وتماماً له.**

وكل ما هو خير وتمام لشيء، فهو حق له.
فثبت: أن الموت حق للنفس»[٤].



ويذكر في قياس تمثيلي، للدلالة على ضرورة الموت، ما يلي:
«.. **فمثل الدنيا كالمزرعة، وأرحام النسوان كالحرث ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾[٥] والنطف في الأرحام، كالبذور في المزارع، والولادة كالنبت، وأيام الشباب كالنشوّ، وأيام الكهولة كالنضج، وأيام الشيخوخة كاليَبَس والجفاف.**

---

(١) في الأصل: «تعرض».
(٢) الأسفار: ج٨، ص١٠٥.
(٣) «واعلم أن الموت طبيعي، لا لأجل أن الأجسام لا تحتمل(*) الدوام؛ لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل التبدل، والإمداد الفوقاني.
ولا لأجل أن القوة الغاذية، لا تورد الغذاء دائماً بحسب الكيفية أو الكمية، لما عرفت وهن هذه القواعد وأشباهها. بل لأن القوى والنفوس، دائمة التوجّه والانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى»:
- الأسفار: ج٨، ص ص١٠٥-١٠٦.
(٤) الأسفار: ج٩، ص٢٣٩.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.

(*) في الأصل: «يحتمل».

وبعد هذه الحالات، لا بدَّ من الحصاد وهو الموت»[1].

٥ - ٢ - ٥: غاية الموت:

منشأ فتور البدن، وهرمه، ثم موته هو: فعلية النفس وتأكّدها، وتفرّدها بذاتها دون البدن[2] كما مرّ. وأما غاية الموت، فهي وصول النفوس إلى منازلها الذاتية - سعادة أو شقاوة - في نشأة باقية، هي دائبة السعي إليها، وليس غير ذلك:

«. . غاية الموت بالحقيقة: وجود النشأة الباقية، ووصول النفس إلى منازلها الذاتية، ودرجاتها أو دركاتها، في السعادة والشقاوة.

- لا لأجل أنَّ مادَّة الأرض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين.

- ولا لأنَّ المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه.

- ولا لأنَّ الصلحاء الأتقياء، يصل إليهم عوضُ آلامهم ومحنهم في الدنيا.

بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت»[3].

٥ - ٣: وجود الشر في العالم:

الله خالق هذا العالم، وهو منبع الخير والجود والوجود يفيضها على ما سواه من الأكوان والعوالم. ومن جملتها عالمنا هذا الذي نعيش فيه،

(١) الأسفار: ج٨، ص١٠٧.
(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥٢٦.
(٣) الأسفار: ج٨، ص ص١٠٤-١٠٥.

وإذا كان لنا أن نطلق عليه تعالى لفظاً يليق به، فهو الكمال، بل فوق الكمال، ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً.

ونرى من وجهة أخرى، عالمنا مليئاً بالشرور؛ من كوارث طبيعية، وحروب، ومجاعات، وفقر، ومرض، وظلم، وطغيان، مما يفرض سؤالاً في المقام هو: كيف يكون هذا العالم بخصائصه، بل بنقائصه تلك هو من خلق الجواد الكريم الفياض الدائم الخير؟ وكيف يتسق الأمر ويستقيم؟

سنعنى هنا بحلٍّ حكيم شيراز لهذا الإعضال من خلال إلمامة سريعة، لكنها - نرجوها - وافية.

٥ - ٣ - ١: الموجودات الصادرة عن الباري، وقسماها:

يقول حكيم شيراز:

«**الموجودات الصادرة عن الباري جلّ ذكره، يجب أن يكون فيها:**

- ما هي خيرات محضة من غير آفة ونقص؛ في نوعها وشخصها، كعالم الأمر وعالم السموات.

- وفيها ما هي خيريتها غالبة على شرِّيتها، وهي الموجودات التي في هذا العالم الأرضي، مما يلحقها شر وآفة بحسب أفرادها، لتصادم الأضداد وتزاحم الأحوال.

فهذان القسمان مما يجب صدورهما عن المبدأ الأول؛ أما القسم الأول فظاهر.

وأما القسم الثاني، فلأن في ترك الخير الكثير المستلزم للشر القليل، شراً كثيراً»[1].

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص١٩٨.

٥ - ٣ - ٢: سببا الشر:

إذا ما تساءلنا عن العلّة في وجود الشر، يجيب الشيرازي على ذلك بما يلي:

- «إن الشرور التي هي من باب الأعدام والنقصانات والقصورات في الجِبلَّة، فليس ثبوتها لأن فاعلاً يفعلها، بل لأن الفاعل لم يفعل، وهي التي ليست خيراً بالقياس إلى شيء آخر.
- «وأما الشرور التي تلحق بأشياء هي نفسها خيرات، وبالقياس إلى بعض الأشياء شرور:

- كوجود النار، والماء، والسيف، والسنان، والسبع، والحيَّة، وغيرها من **الذوات**.

- وكوجود الغضب، والشهوة، والجربزة، والشيطنة، وغيرها من **الصفات**.

- وكوجود الضرب، والطعن، والقتل، وغير ذلك من **الأفعال** - فإنما هي من سببين:

- **سبب من جهة المادّة** لأنها قابلة للصورة والعدم، وكان ممتنعاً أن لا تكون قابلة للمتقابلات.

- **وسبب من جهة الفاعل**؛ لأنَّه وجب أن يفعل فعله الخاص إذا لاقى في مادّة لفعله»[(١)].



٥ - ٣ - ٣: الشرّ هو العدم، بكلا معنييه:

الوجود في نفسه خير، ولما يحصل له، والشر عدم في نفسه، ولما يحصل له:

---

(١) الأسفار: ج٧، ص٧٣.

«.. **إن الوجود في نفسه خير وبهاء، كما أن العدم في نفسه شر،** على ما حكمت[(١)] به الفطرة.

وإذا حصل الوجود لشيء، كان خيراً وبهاءً لذلك الشيء.

والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء، فيكون أيضاً كمالاً له، إلا أن يكون مُضرًّا ومضاداً لكمال آخر له. فإن وجود الحرارة لو أمكن اجتماعه مع البرودة، وحصوله لها لكان كمالاً لها.

لكن لما كان وجودها للبرودة، يوجب زوال وجودها الذاتي، الذي كان لها، فيكون عائداً إليها بالعدم لذاتها.

وكل صفة يكون وجودها لشيء مستلزماً لعدم ذلك الشيء؛ لم يكن كمالاً له، بل شرٌ وآفة.

لكن لا بما هو وجود، بل هو معدِمٌ لوجوده، **فالشر بالذات هو العدم**»[(٢)].



الشر كما سلف أمر عدمي؛ سواء أكان عدم ذات الشيء، أم عدم كمال هذه الذات، أي من حيث هو هو، أو من حيث واحد أو أكثر من مستلزماته، وفي ذلك يقول الشيرازي مدللاً:

«.. **قالت الحكماء: إن الشرَّ لا ذات له، بل هو أمر عدمي؛ إما عدم ذات، أو عدم كمال ذات، والدليل عليه**[(٣)]:

أنَّه لو كان أمراً وجودياً لكان: **إما شرًّاً لنفسه، أو شرّاً لغيره.**

(١) في الأصل: «حكم».

(٢) **الأسفار**: ج٤، ص ص١٢١-١٢٢.

(٣) وهذا الدليل للعلامة الشيرازي - والمقصود: القطب الشيرازي (١٢٣٦-١٣١١م) - السبق به على المصنف (أي صدر الدين)، وقد ورد في حكمة الإشراق، كما يقول السبزواري في الحاشية عليه. ص ٥٨.

- [و] لا جائز أن يكون شرّاً لنفسه وإلا لم يوجد.

لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه، ولا عدم شيء من كمالاته.

ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات، لكان الشر هو ذلك العدم، لا هو نفسه.

ثم كيف يُتصوَر أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته، مع كون جميع الأشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها؟

والعناية الإلهية كما أشير إليها[١]، لا تقتضي إهمال شيء، بل توجب إيصال كل شيء إلى كماله، فتكون[٢] الأشياء بطبائعها وغرائزها، طالبة لكمالاتها وغاياتها، لا مقتضية لعدمها ونقصانها.



- ولا جائز أيضاً أن يكون الشرّ - على تقدير كونه وجودياً - شراً لغيره.

لأن كونه شرّاً إما أن يكون: لأنّه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض كمالاته، أو لا يعدم شيئاً.

فإن كان كونه شرًّاً لكونه معدماً للشيء أو لبعض كمالاته، فليس الشرّ إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله، لا نفس ذلك الأمر الموجودي المعدم.

وإن لم يكن معدماً لشيء أصلاً، فليس بشرٍّ لما فرض أنّه شر له.

---

(١) وذلك في الأسفار ج٣، ص ص٥٦-٥٧. ويقول في موضع آخر: «.. **الخلق** دون الهداية تعطيل وإهمال. والهداية دون الخلق مستحيل ومحال. فلا بد من **مجموعهما** ويسمى **عناية**»:
- الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٤٧٩.

(٢) في الأصل: «**فيكون**».

فإن العلم الضروري حاصل بأنَّ:

كل ما[1] لا يوجب عدم شيء، ولا عدم كماله، فإنّه لا يكون شرّاً لذلك، لعدم استضراره به.

وإذا لم يكن الشرُّ الذي فرضناه أمراً وجودياً شرّاً لنفسه، ولا شرّاً لغيره، فلا يجوز عده من الشرّ.

وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعي، هكذا:

لو كان الشرُّ أمراً وجودياً، لكان الشرُّ غير شرّ.

والتالي باطل، فكذا المقدَّم.

وبيان اللزوم، وبطلان التالي، وما مرَّ تقريره.

فعلم أن الشرّ أمر عدمي، لا ذات له.

[وهو]: **إما عدم ذات، أو عدم كمال ذات»**[2].

وحقيقة الوجود في الأمور العدمية، هي بعينها حيثية العدم في الخارج:

«.. إنا نعلم بالضرورة أن الألم - وهو إدراك المنافي - شرٌّ بالذات.

والإدراك أمر وجودي؛ وذلك لأن الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء، إن ذهناً فذهناً، وإن خارجاً فخارجاً.

فكما أن وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج.

وكذلك وجود الأعدام في الخارج كالتفرُّق، والعمى، والصمم، والجهل، هي نفس تلك الأعدام.

---

(١) في الأصل: «كلّما».

(٢) الأسفار: ج٧، ص ٥٨-٥٩.

فكذا إدراكات الأعدام، أعني حضورها للقوّة المدركة، فهذا الحضور والإدراك من أفراد العدم بالذات، ولهذا يكون الألم شرّاً بالذات، وإن كان من أفراد الوجود.

والحاصل:

أن حقيقة الوجود في هذه الأمور العدمية - التي هي أعدام الملكات - **هي بعينها حيثية العدم في الخارج**، كسائر الوجودات مع ماهياتها[1] في الخارج. وكذا شرّية الآلام - التي هي بعينها حضورها للمشاعر - وخيريتهما في كونهما متحدتين بالذات، متغايرتين بحسب المفهوم، كالماهية[2]، والوجود»[3].



٥ - ٣ - ٤: الخيرات أصيلة، والشرور لازمة تابعة لها:

يبين حكيم شيراز، في مسألة كيفية إرادته تعالى المعاصي من قبل العباد، ومفضلاً مذهب الحكماء، وخواص الإمامية، على غيرهم من الأشاعرة وبعض المعتزلة، فيها، قائلاً:

«وقالوا[4]: **لا ريب في وجود موجود على أكمل وجه في الخير والجود، ولا في صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام.**

فالصادر عنه:

- إما خير محض، كالملائكة ومن ضاهاها.

- وإما أن يكون فيه الخير غالباً على الشرّ، كغيرهم من الجن والإنس، فتكون الخيرات داخلة في قدرة الله بالأصالة، والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع.

---

(١) - (٢) في الأصل: «مهية».

(٣) الأسفار: ج٤، ص١٢٦.

(٤) أي أصحاب الرأي المفضَّل.

ومن ثم قيل: إن الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد، لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية إصبعه، وكانت سلامته موقوفة على قطع إصبعه، فإنّه يختار قطعها بإرادته، لكن بتبعية إرادة السلامة، ولولاها لم يرد القطع أصلاً.

فيقال: هو يريد السلامة ويرضى بها، ويريد القطع ولا يرضى به، إشارة إلى الفرق الدقيق.

وأنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الأولَين [المعتزلة، والأشاعرة] وأسلم من الآفات، وأصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق؛ فإنّه متوسط بين الجبر والتفويض، وخير الأمور أوسطها[1]»[2].



رغم وجد الأشياء الشرّية في الطبيعة المحسوسة، فوجودها لا يعرقل النظام العام الخيّر للعالم، لأنها ليست أكثرية من جهة، ولا دائمة من جهة ثانية. وهي في المآل مقضية بالعرض، فيما الخيرات مقضية بالذات.

وذلك لأن «الأمر الأكثري، والأمر الدائم، هو الخير المقصود منها في الطبيعة:

---

(١) الحقيقة أن موقف الأشاعرة في قضية التفرقة بين الرضا والإرادة، لا يختلف أبداً عما عرضه حكيم شيراز. فمن جهة، إن المعاصي والكفر والشرور جملة، هي مما يقع في العالم الذي هو ملك الله تعالى، ولا يمكن أن يقع في ملكه -سبحانه- ما ليس بإرادته، وإلا لم تكن إرادته شاملة، ومن جهة أخرى، لا يرضى تعالى هذا الكفر وما يلابسه ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].
ومثل ذلك – ولله المثل الأعلى – كمعلم يريد امتحان طالب حبيب إلى نفسه، فهو في حين يمتحنه بإرادته، لا يرضى لهذا الطالب، أن يرسب في الامتحان، ولكن لو رسب فبإرادة المعلم أيضاً، من حيث أن الرسوب، هو أحد لازمي الامتحان.

(٢) الأسفار: ج٦، ص٣٧٢.

أما الأكثري: فإن المنتفعين بالنار مثلاً، **أكثر** من المستضرين. والمستضرون أيضاً، أوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق، **أكثر** من زمان استضرارهم.

وأما الدائم: فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ إلا بوجود مثل النار. فلم يحسن في الإرادة الأزلية، والعناية الأولى، أن تترك[١] المنافع الأكثرية، والخيرات الدائمة، لعوارض شرّية أقلية.

فالحكمة الإلهية اقتضت أن لا تترك[٢] الخيرات الفائضة الدائمية النوعية، والمنافع الأكثرية، لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ولا أكثرية.

فالخير مقضي بالذات، والشرُّ مقضيٌ بالعَرَض»[٣].



ويكتب الطباطبائي شارح الشيرازي في حاشية مُجلّياً ومجملاً موقف صدر الدين هذا، وموضحاً إيّاه «.. بوجهين:

أحدهما: أن هذه الشرور - وإن شئت فقل أسبابها - سبب لدوام الفيض. فهي من الخيرات بالنسبة إلى النظام الكلّي، وإن كانت شروراً بالقياس إلى الأشخاص الجزئية.

وثانيهما: أنها [أي الشرور] لوازم ضرورية غير مجعولة، للخيرات الموجودة. فهي داخلة في القضاء بالعَرَض»[٤].

«**فالتحقيق هو: الاعتراف بكون الوجود الإمكاني لا يخلو من شر،** غير أن الشر:

(١) - (٢) في الأصل: «يترك».

(٣) **الأسفار**: ج٧، ص٧٤.

(٤) **الأسفار**: ج٧، ص٧١. الحاشية. وبهذا الشكل مني.

- منه ما هو نسبي كحال الممكن بالنسبة إلى الواجب، وحال كل مرتبة من الوجود بالنسبة إلى ما فوقها.

وهذا الشر، هو عدم منتزَع من مقام ذاته، ومن لوازم الذات، غير مستند إلى قضاء إلهي.

- ومنه ما هو من قبيل **أعدام الملكات**، كالموت، وبطلان الحياة، وفقدان الكمال بعد وجدانه.

وهذا أمر **مختص بالمادة**»[١].

وإنه حتى الموت الذي يعده جمهور من بحث فيه من أقوى أنحاء الشرور، هو ليس كذلك إذا ما نظر إليه بتأمل وتدبر، بل فيه خير كثير، للميت ولغيره:

«ومن تأمّل في أمر الموت، الذي يعدّه الجمهور من أقوى أنحاء الشرور، لعلم أن فيه خيراً كثيراً - لا نسبة لشرّيته إليه - يصل إلى الميت، وإلى غيره.

أما **الواصل إلى غيره**، فإنّه لو ارتفع الموت، لاشتد الأمر على الناس، وضاق المكان، حتى لا يمكنهم التنفس، فضلاً عن الحركة، والأكل والشرب، فالمفروض أن الحي[٢] عند ذلك أسوأ حالاً من الميت.

وأما **الخير الواصل إليه**، فخلاصُهُ عن هذا الوجود الدنيوي المعرَّض للآفات والمحن، ومآله إلى الرحمة..»[٣].



(١) **الأسفار**: ج٧، ص٧٠. حاشية الطباطبائي. وبشكلها هذا مني.
(٢) في الأصل: «.. فالمفروض أنه حي..»، وما أثبتنا أنسب وأتم للمعنى.
(٣) **الأسفار**: ج٧، ص ص٧٧.

٥ - ٣ - ٥: مسألة وجود الشرّ من منظور عرفاني:

إضافة لما سبق من تفسيرات وجود الشرِّ في العالم وفق السبيل العقلي الحِكمي، الذي نحاه حكيم شيراز، فإنّه لا بد لتكوين صورة كاملة عن موقفه من المسألة من الالتفات إلى الجانب العرفاني عنده، وكيف ينظر من خلاله إلى هذا الأمر.

يكتب الشيرازي في وجه انتساب الشرور إليه تعالى:

«ومما يدل أيضاً على أن مبادئ الأشياء الشرّية، والأمور المؤوفة[١] المستقيمة التي توجد في عالم المواد والأجرام، لا يلزم فيها شرّية، أو نقص، أو آفة.

ما حقّقه العرفاء العالمون بعلم الأسماء[٢] من أن:

الأسماء الجلالية القهرية (كالمنتقم، والجبّار، والقهار) **هي أسباب وجود هذه الأشرار والشرور**، كالكفرة، والشياطين، والفَسَقة، وطبقات الجحيم وأهلها.

كما أن: **الأسماء الجمالية اللطيفة** (كالرحمن، الرحيم، الرؤوف[٣]، اللطيف) **هي مبادئ وجود الأخيار والخيرات**، كالأنبياء، والأولياء (عليهم السلام)، والمؤمنين، وطبقات الجِنان وأهلها.

حتى قالوا: إن الشيطان اللعين، مخلوق من اسمه «**المضلّ**» لقوله (تعالى) حكاية عنه، «**فبما أضلّني**»[٤]، وقوله: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾[٥].

---

(١) في الأصل: «المؤفة».

(٢) أي الأسماء الإلهية.

(٣) في الأصل: «الروف».

(٤) (لا يخفى عليك أنّه لم يَرِد في الكتاب المجيد: «فبما أضلّني».

(٥) نعم قد ورد ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ﴾ [الأعراف: ١٦]. ولكنه حكاية عن قول إبليس - لعنه الله -، فلا يكون دليلاً على ما ادّعوه). والحاشية لفتح الله الأمين. =

فالمتضادات، والمتعاندات، والمتخاصمات، في عالم التفرقة والشرّ والتضاد، متوافقات، متصالحات، في عالم الوحدة الجمعية الخيرية»(١).



وفي كلام طويل قريب من هذا، يذهب عارف شيراز إلى ما ملخّصه إلى أن العرفاء المحققين، والأولياء الكاملين، على أن الباري تعالى عامَلَ خلقه على أتم ما يمكن في المِكنة الوجودية لكل واحد منهم، وأن الأشياء كلها آثار إلهية، ومظاهر أسمائه وصفاته، وبأن ذلك منتهى الرحمة والجود واللطف بهم، ثم ينصح بما يلي:

«فليحسن كل أحد ظنّه بربّه، وليحبَّه بكل قلبه، فإن الرحمة من ربِّه عليه، والحنان كما وصفنا وأكثر، على رغم أنوف المتفلسفين»(٢).



ويفسر الشرَّ إشراقياً بأنه: الشوائب العدمية التي لابست اللذات والأنوار والمشتهيات والروائح البهيّة، والأشياءَ الفاضلةَ كلَّها من الطبيعة، فشوّشتها وكدّرتها لما مازجتها بالجسمية واختلطت بها(٣).

= قلت:

إن ما ذكر في حاشية الأمين من عدم وجود «فبما أضلّني» في القرآن الكريم، وأن «فبما أغويتني» هو حكاية عن إبليس، لا يقدح في أصل النتيجة، لا باعتمادها على نصٍ هنا، بل باعتماد قياس الضلال على صفة المضلِّ تعالى -على طريقة القياس الأصولي- في باقي صفاته تعالى.

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٦.

(٢) الأسفار: ج٦، ص٣٨٤.

(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م. س)، ص٢٠١. والكلام مسهباً على ذلك في ص ص٢٠٠-٢٠٦.

والمراد بالمتفلسفين هنا، من لم توافق آراؤهم هذا.

(٤) المصدر السابق: ص٤٠٩.

و«. . لن يسوغ في عناية الباري ورحمته تقديم إيجاد الظلمة على النور، وتأخير اللب عن القشور، وفعل الأخس الأنقص قبل الأشرف الأتم، **مع أن الظُلمة من ممكن العدم، والنور من معدن الوجود، والباري سبحانه ينبوع النور والوجود.**

وإنّما دخل العدم والظلمة في بعض أفعاله النائية عن منبع الإفاضة والوجود على حسب الغرض اللاحق، والقصد الثاني، ولذلك وقع الشرُّ في بعض حواشي الوجود، وفي صف نعال عالم الكرم والجود، لا في أوايل المصنوعات وبداياتها، وما بالذات أسبق مما بالعَرَض، فالمعقول النّوري قبل المحسوس الظُلَمي»[١].



ويخلص صدر الدين إلى أن عالمنا أفضل العوالم رغم ما فيه من شرور تتراءى لنا، وهو على هذا، أشبه بلوحة فسيفسائية، أو كصورة بديعة مكوّنة من تمازج الأبيض والأسود، يفسد جمالية كل منهما، النظر إلى اللون الداكن أو الأسود بشكل يركز عليه دون أن يلف هذا النظر اللوحة أو الصورة بمجملها.

وهو يقول في صدد إثبات وجود الهيولى:

«. . **إن أحد جزئي الجسم أمر قابل محض، ومعنىً استعدادي صرف.**

وهذا مما لا بدّ فيه، حتى يظهر أن أحد حاشيتي الوجود قد انتهى إلى ما يجاور العدم المحض، بحيث لا يمكن التخطي عنه إلى ما دونه؛ فلم يبقَ شيء في الإمكان الذاتي إلا وقد أفاده القيّوم الجواد.

وبذلك يظهر أيضاً: **أن كل ما لا يوجد، أو يوجد غير تام الخلقة، أو**

---

(١) المصدر السابق: ص٤٥٥.

مع آنة أو خلل أو فساد، فإنما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو أتمّ وأشرف وأفضل مما وقع.

وبذلك يعلم: **أن وجود العالم أشرف ما يُتصوَّر من النظام، وأتمّ ما يمكن من الفضل والتمام»**[1].

وبعبارة أخرى:

إن العدم شرٌّ مطلق، وكلّ ما كان قريباً منه كانت شرّيته تتناسب طرداً مع هذا القرب. ولكن «**منبع شرّيته**» ليست إضافية على ذاته، بل هي تكوينية في ذاته، لا يسمح «**وعاء وجوده**» بامتلاء أكثر مما في وجوده المتعيّن والواقع.

وإذا كان الأمر كذلك، فعالمنا هو أفضل العوالم؛ لأن مراتب وجوده - على اختلافها - لا يمكن أن تتحمل وجوداً أكثر من وعائها الوجودي.



ويمكن إجمالاً تمييز موقف الشيرازي[2]، وحلّه مسألة الشر، وتلامحه عن غيره بما يلي:

أ - عالمنا فيه الخير المحض، والخير المشوب بالشرّ.

ب - النظام الكلّي للعالم خير، ولو انتفى الفساد الجزئي للزم الفساد الكلّي.

ج - ليس لكل فرد خيرية إلا بحسب نوعه؛ فكون الكلب كلباً ليس شراً له، لأنّه نحو وجوده، الذي لن توجد ماهيته إلا بهذا النحو.

---

(١) الأسفار: ج٥، ص١١٤.

(٢) وتفصيل هذا الموقف في:

- الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٢٩٣-٢٩٨.

د - نسبية الشرّ، «فربَّ شرٍّ بالقياس إلى فرد نوع، يكون خيراً بالقياس إلى فرد نوع آخر، كالشهوة والغضب»[(١)] عند الإنسان، والحيوان.

٥ - ٤: حول نظرية المثل الأفلاطونية[(٢)]:

تُلخّصُ نظرية المثل الأفلاطونية بما يلي:

الأجسام المادية المحسوسة والمكونّة لعالم الطبيعة، هي أشباح لموجودات عالم عقلي هي المثل، والأخيرة هي نماذج عليا لهذه المحسوسات.

وقد عرفت هذه النظرية مواقف متباينة منها، على مدار تاريخ الفلسفة، وما فتئت إلى الآن تثير الحكماء ما بين مؤيد ومعارض على درجات متفاوتة من القرب والبعد سلباً وإيجاباً.

وقف الشيرازي من هذه النظرية موقفاً إيجابياً بشكل عام، إلا أنّه لم يكن مطابقاً لها. ويمكننا تمييز ثلاثة ملامح عنده فيها هي:

٥ - ٤ - ١: عرض النظرية وتاييدها عموماً:

يقول حكيم شيراز عارضاً نظرية المثل:

«إن لكل طبيعة حسّية - فلكية أو عنصرية - طبيعة أخرى في العالم

---

(١) المصدر السابق: ص٢٩٦.

(٢) لقد وضعنا هذه الفقرة ضمن فصل «الحركة الجوهرية والدين» ولم نضعها في فصل «نظرية المعرفة» لاعتبارين:

أ - المعرفة - فيما يراها الشيرازي - متعلقة بالجزئيات الحسية (عالم الحس).

ب - نظرية المعرفة المذكورة، وإن حوت مسألة العلم الحضوري، المتعلق في بعض منه بالكليات العقلية، إلا أن النظر فيها إلى الفاعل في المعرفة، وهو هنا محدودٌ أي الإنسان المتشخص، لا مطلقٌ أي بما هو إنسان.

الإلهي، وهي المثل الإلهية، والصور المفارقة، وهي صور ما في علم الله. وكأنها هي[١] التي سماها أفلاطون وشيعته بالمثل النوريّة.

وهي حقايق متأصلة، نسبتها إلى هذه الصور الحسية الدائرة، نسبة الأصل إلى المثال والشبح. وإنما هي تكون أصول هذه الأشباح الكائنة المتجددة، لأنها فاعلها وغايتها، وصورتها أيضاً بوجه؛ لأن تلك الأصول الأعلين[٢]، هي عقليات بالفعل. وهذه لا تخلو[٣] عن القوَّة والإمكان»[٤].

وفي معرض ردّه على الحجة الثالثة من حجج نفاة الحركة الجوهرية، وهي انقلاب الماهيات وزوال الأنواع، يكتب صدر الدين مبيِّناً أن الطبيعة الجسمانية لازمة عن وحدتها العقلية: «. . لكل طبيعة جسمانية **حقيقة عند الله[٥] موجودة في علمه، وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج[٦] إلى مادة، ولا استعداد، أو حركة، أو زمان، أو حدوث، أو إمكان استعدادي.**

ولها شؤونات[٧] وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال.

وهي بوحدتها الاتصالية، **لازمة لوحدتها العقلية[٨] الموجودة في علم الله. .**»[٩].

---

(١) العبارة هنا دقيقة الدلالة والعذوبة، فهي ليست للتشبيه، ولعلها مأخوذة من قوله تعالى - حكايةً عن بلقيس عندما رأت عرشها قد أُحضر بين يديها من مكان بعيد وزمان خاطف - «**كأنَّهُ هو**» في سورة النمل، الآية: ٤٢.

(٢) في الأصل: «الأعلون».

(٣) في الأصل: «يخلو».

(٤) الأسفار: ج٥، ص٢٠٢.

(٥) هذه الحقيقة هي الصورة النوعية لها، لا الشخصية.

(٦) في الأصل: «لا يحتاج».

(٧) في الأصل: «شئونات».

(٨) وهي التسمية التي أطلقها الشيرازي على الوحدة المحفوظة بالمثال، وهي الأساس الميتافيزيقي للوحدة المادّية.

(٩) الأسفار: ج٣، ص ص ١٣٧-١٣٨.

وهو يذهب إلى النفوس قديمة في ضوء الحركة الجوهرية، بعد رأي أفلاطون المؤسَس على «**المُثلُ**»:

«واعلم أن المنقول من بعض القدماء - كأفلاطون - القول بقدم النفوس الإنسانية. ويؤيده الحديث المشهور: «**كنت نبياً وآدم بين الماء والطين**». وقوله ﷺ [1]: «**الأرواح جنود مجنَّدة، فما تعارف منها إئتلف، وما تناكر منها اختلف**».

ولعلّه ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن، وإلّا لزم المُحالات المذكورة[2]، إذ ليست[3] النفس - بما هي نفس - إلا صورة متعلّقة بالبدن لها قوىً ومدارك؛ بعضها حيوانية، وبعضها نباتية.

بل المراد، أنّ لها كينونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية، **وهي المُثُل الإلهية**، التي أثبتها أفلاطون ومن قبله.

فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان، أنحاء من الكون: بعضها عند الطبيعة، وبعضها قبل الطبيعة، وبعضها ما بعد الطبيعة، على ما عرّفه الراسخون في الحكمة المتعالية.

وذلك مبني على ثبوت الأشد والأضعف في الجوهر، وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية، وعلى تحقيق المبادي والغايات؛ فإن نهايات الأشياء هي بداياتها»[4].

---

(١) في الأصل: «إله» وهو خط طباعي.

(٢) وهي:

أ - القديم واحد لشخصه، والنفس ليست كذلك.

ب - وجود النفس إن كان قديماً، لزم عدم كونه واستحالته.

(٣) في الأصل: «ليس».

(٤) **الأسفار**: ج٨، ص ص ٣٣١-٣٣٢.

ويقول حكيم شيراز، وهو يبرهن على العقل الأول المفارق وعالمه الصادر عن واجب الوجود، مفصحاً عن موقفه من المُثُل:

«واعلم أن القول بالمثل الأفلاطونية، حق عندنا كما علمته، ومع ذلك لا يضرُّ في إثبات المرام من هذا المنهج؛ وهو وجود صور الأحكام الثابتة في عالم آخر عقلي، سواء أكانت حالة في جوهر عقلي، أم قائمة[١] بذواتها»[٢].

ثم إنّ صدر الدين ليمدح نظرية المثل، ويصفها بأنها في غاية المتانة، لا يخدشها نقض مما أثاره حولها من عاداها:

«والحق أن مذهب أفلاطون، ومن سبقه من أساطين الحكمة، في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية، في غاية المتانة والاستحكام، لا يَرِد عليه شيء من نقوض المتأخرين.

وقد حقَّقنا قول هذا العظيم وأشياخه العظام، بوجه لا يَرِد عليه شيء من[٣] النقوض والإيرادات، التي منشؤها[٤] عدم الوصول إلى مقامهم، كما سنذكره لمن وُفق له إن شاء[٥] الله تعالى.

على أن بناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم، على السوانح النورية واللوامع القدسية، التي لا يعتريها وصمة شك وريب، ولا شائبة نقص وعيب، لا على مجرد الأنظار البحثية، التي سيلعب بالمعولين عليها، والمعتمدين بها الشكوك؛ يلعن اللاحق منهم فيها السابق[٦]، ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها، بل كلما دخلت أُمَّةٌ لعنت أختها.

(١) في الأصل: «. . سواء كانت. . أو».
(٢) الأسفار: ج٧، ص٢٧٢.
(٣) في الأصل: «متى» وهو خطأ طباعي.
(٤) في الأصل: «منشاؤها».
(٥) في الأصل: «إنشاء الله».
(٦) في الأصل: «للسابق».

ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء - وإن لم يذكروا حجة على إثبات تلك المُثُل النورية، واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم - لكن يصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه، والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه.

وليس لأحد أن يناظرهم فيه، كيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب، وأعداد الأفلاك بناءاً على ترصد شخص كأبرخس، أو أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان، فبأن يعتبروا[1] أقوال فحول الفلسفة المبتنية على أرصادهم العقلية المتكررة، التي لا تحتمل[2] الخطأ، كان أحرى»[3].

ومن تحليل النص يتبين:

أ - مذهب أفلاطون في المثل متين محكم.

ب - هناك طريق آخر هو طريق المكاشفة، يسد عوار طريق النظر المجرّد في المعرفة، والأخير أدعى للاختلاف، بينما سابقه تَطّابقُ نتائج سالكيه.

ج - لم يدلل من أخذ بمذهب المثل الأفلاطونية بشكل نظري بحثي، وإنما اعتمدوها بسلوكهم سبيل الكشف، ومن ثم حكوا ما شاهدوا مراراً.

د - لا يخفى أن ما يعتمده حكيم شيراز وعارفها، في الدفاع هنا، هو القاعدة الأرسطية الشهيرة: عدم تواطؤ كثيرين على الكذب، إضافة لحاله هو، وهذا فيه نظر بشكل عام.

هـ - بعد تلك القاعدة، يعتمد مثنيّاً، قياس الأولى.



(١) في الأصل: «يعتبر» وما أثبتنا أنسب للسياق.

(٢) في الأصل: «يحتمل».

(٣) الأسفار: ج١، ص٣٠٧.

وفي حين يؤكد الشيرازي على أنّه أحيا مذهب أفلاطون يَعدُّ ذلك توفيقاً من الله من جهة، وغايته مما أتاه، التقرب إليه تعالى، والتشوق إلى دار كرامته، من جهة ثانية.

ويذكر حكيم شيراز هذا في غير موضع، فبعد أن يخلص نتيجة تحليله نصّاً أفلاطونياً، إلى مفهوم عن الزمان أولاً، يتبع هذه النتيجة بثانية يقول فيها:

«إن لكل صورةٍ محسوسة، معقولةً من نوعها هي وجودها في علم الله، وهي المسماة بالمثل الأفلاطونية والصور المفارقة، التي قد عجزت العقلاء الذين جاءوا[1] بعده عن إدراك هذه المثل النورية على وجهها، وعن الإذعان بوجود صور هذه الطبائع مجردَّة عن المواد في عالم الإله.

ونحن - بفضل الله وجوده - قد أحيينا رسومه، وأحكمنا بناء مذهبه ورأيه، وشيّدنا أركانه، وذببنا عن ذلك، وفككنا عقدة الإشكالات، التي أوردها عليه كل من أتى بعده إلى هذا الوقت، تقرباً إلى الله، وتشوقاً إلى دار كرامته»[2].



ولدى نقله أقوال الأقدمين على حدوث العالم، يقول عن أفلاطون:

«ويحكى عنه أيضاً: أنّه أدرج الزمان في المبادي، وهو الدهر، وأثبت لكل موجود شخصاً في عالم الإله، فسُمِيتْ تلك الأشخاص بالمُثل الإلهية والمبادي الأُوَل.

والمثُل عنده: بسايط مبسوطات، والأشخاص مركّبات.

والإنسان المركّب المحسوس: جزئي ذلك الإنسان المبسوط المعقول. وكذلك جميع الصور المحسوسة المادية، ولهذا قال:

(١) في الأصل: «جاؤا».
(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٤٠٢-٤٠٣.

الموجودات في هذا العالم، آثار الموجودات في ذلك العالم، ولابدَّ لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعاً من المشابهة.

أقول: **ونحن قد أحيينا - بعون الله تعالى - رسمه في القول بهذه المثل**، وأحكمنا برهانه، وقوّمنا بنيانه، وشيَّدنا أركانه، وسهلنا سبيله، وأبطلنا النقوض عليه، والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من أتى بعده إلى وقتنا هذا، **تقرباً إلى الله، وتشوّقاً إلى دار كرامته، ومحل أنواره**»[١].



كما يكتب في موضع آخر، عن مذهب أفلاطون هذا ومن تبعه:

«.. **ونحن قد أحيينا رسوم المتقدمين، في القول بهذا المذهب**، وتقويمه، وذببنا عنه بقمع الشُبَه ورفع الشكوك، بتوفيق العزيز الحكيم..»[٢].



ورغم هذا الانتصار العريض الذي يعلنه حكيم شيراز لنظرية المُثل الأفلاطونية وهذا الحماس الطامي اللذين يظهران في النصوص الثلاثة الآنفة، إلا أن قراءة متدبّرة هادئة، تجعلنا نقف عند عبارات فيها هي على الترتيب في كل شاهد:

«أحكمنا بناء رأيه ومذهبه، وشيّدنا أركانه»، «وأحكمنا برهانه، وقوّمنا بنيانه، وشيّدنا أركانه»، «.. وتقويمه..».

هذه الوقفة تستبطن شيئاً - غير ما تظهره من تأكيد - هو أن هناك ما لم يكن محكماً فأُحكم، وما لم يكن مقوَّماً فقُوِّم، وما لم يكن مشيداً فشُيّد.

---

(١) الأسفار: ج٥، ص٢١٤.
(٢) الأسفار: ج٧، ص١١٠.

وبعبارة أخرى:

إنَّ موقف حكيم شيراز من نظرية المثل، لم يكن إيجابياً بتسليم، وإنما موقفاً إيجابياً نقدياً، يعيد قراءة النظرية وتقديمها، كما يعيد جرّاح التجميل «قراءة» الوجه الذي يجمّله بلمسات مبضعه المرهفة.. والمرهفة.



٥ - ٤ - ٢: نقد النظرية:

لم تسلم نظرية المثل من نقد حكيم شيراز - كما ذكرنا آنفاً - ، وفيما يلي ملامح من هذا النقد:

يأخذ صدر الدين على وجهة النظر الأفلاطونية في مسألة علمه تعالى، والمرتكزة إلى نظرية المثل مأخذاً سلبياً، قائلاً:

«أما مذهب القائلين بالمُثل - وإن كان مذهباً منصوراً عندنا؛ حيث ذببنا عنه، وبرهنّا عليه، وشيّدنا أركانه، ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه، في العلم الكلّي المذكور في السَفَر الأول من هذا الكتاب - لكن في جعل تلك الصور مناطاً للعلم الأزلي الكمالي الإلهي السابق على كل ما سواه، موضع بحث ومحلّ قدح:

لأن علمه (تعالى) قديم، واجب بالذات، وهذه الصور متأخرة الوجود عنه (تعالى) وعن علمه بذواتها.

- فكيف تكون[1] هي بعينها علمه بالأشياء في أزل الآزال؟[2]

(١) في الأصل: «يكون».

(٢) وذلك بناء على ما أشار إليه، من أن الأشياء معلومة تفصيلاً في مقام الذات حصراً، وإلا لم يَجُز الاستدلال.

الحاشية للطباطبائي بتصرف.

(٣) المقصود هنا: موجودات متحققة.

- وأيضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية[(١)] لا ذهنية، نقل الكلام إلى كيفية علمه بها قبل الصدور، فيلزم:

إما التسلسل[(٢)].

أو القول بأن الواجب (تعالى) لا يعلم كثيراً من الأشياء قبل تلك الأشياء، بل استفاد علمه بها منها، وأنّه لولا تلك الأشياء لم يكن هو عالماً بحالٍ.

والأصول الماضية الحقَّة، تبطل هذا وأمثاله»[(٣)].



وفي تحقيق الصور العقلية ومقارنتها بُمثل أفلاطون، يكتب في معرض ردّه على الطوسي في مسألة علم الله تعالى، وذهابه هو فيها مذهب السهروردي بالإضافة الإشراقية:

«.. فإن لكل صورة مادية كائنة فاسدة، صورة إدراكية[(٤)]، ذات حياة وتعقل. ولتلك الصورة أيضاً صورة عقلية، وهي وجهها الثابت عند الله، وهي المعقولة بالذات. وما دونها معقولة له، لكن بتبعية تلك الصورة[(٥)]، فاحتفظ بهذا التحقيق فإنّه نافع جداً»[(٦)].



---

(١) ذلك أن تلك الصور إن كانت معلومة: - بصور أخرى قبلها لزم التسلسل.
- أو بنفسها، لزم الجهل قبلها. الحاشية للطباطبائي بتصرف.

(٢) الأسفار: ج٦، ص١٨٨.

(٣) حيث لها وجهان:
١ - وجه ثابت عند الله هو الصورة العقلية.
٢ - وجه متجدد عند ما دونه من العقول المدرِكة.

(٤) الصورة الدنيا تابعة للصورة العقلية العليا، التي هي معقولة بالذات.

(٥) الأسفار: ج٦، ص٢٥٩.

ولا يقتصر الموقف النقدي الشيرازي على وجه واحد من النقد، كما ذكرنا، فهو موقف نقد شامل وجهي السلب والإيجاب. فهو إن أخذ على أفلاطون ما أخذ في مسألة علم الله تعالى في الشاهدين السالفين، لا نراه يدّخر وسعاً في دفاعه عنه بوجه أرسطو معلم الفلاسفة - على حد تعبيره - وهو الأثير لديه، حتى لو خالفه:

«ولا يتوهمن من إطلاقهم «**المُثل**» على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الإله، أن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع[1]، إنما وجدت من المبدع الحق، لتكون مثلاً وقوالب لما تحتها؛ لأن ما يُتّخَذ له المثال والقالب، يجب أن يكون أشرف[2] وأعلى لأنه الغاية.

ولا يصح في العقول هذا، فإنهم [يعني أفلاطون وأتباعه] أشدُّ مبالغة من المشائين في أنّ العالي لا يكون لأجل السافل، بل عندهم:

إن صور الأنواع الجسمانية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال.

ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في إيجاد الأشياء إلى «**مُثُل**» لتكون[3] دستورات لصنعه، وبرنامجات لخلقه؟ ولو احتاج لاحتاج في إيجاد المُثُل إلى مُثُل أخرى إلى غير نهاية؟

فإن قلتَ: قد خالفت المعلّم الأول حيث يردُّ على هذا المذهب.

قلتُ: **الحق أحق بالاتباع**، مع أن ردّه:

- إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أو أفلاطون والأقدمين؛

---

(١) أصحاب الأنواع أو أرباب الأنواع: مصطلح إشراقي يقابل المثل عند أفلاطون. ورب النوع هو كما يقولون: «إن ربّ النوع، كلي ذلك النوع» وهو فرد إبداعي غير داثر ولا زائل، لكنّه محيط بكل الأفراد الطبيعية. الحاشية للسبزواري بتصرف طفيف: - الأسفار: ج٦، ص١٩٤.

(٢) تعني هنا: الأرقى.

(٣) في الأصل: «ليكون».

فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوّزات، خصوصاً في هذا المبحث الذي يخرس فيه العظماء، وتَكِلُّ منه الأفهام فضلاً وشرفاً.

- وإما لشوب[(١)] حبّه للرياسة اللازم عن معاشرة الخلق، وخلطة الملوك والسلاطين، وإلا فكتابه المعروف بأثولوجيا[(٢)] يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه [أفلاطون] في باب وجود المثل العقلية للأنواع، والصور المجرَّدة النورية القائمة بذواتها في عالم الإبداع؛ حيث قال في الميمر الرابع منه[(٣)]:

«إن من وراء هذا العالم سماءاً، وأرضاً، وبحراً، وحيواناً، ونباتاً، وناساً سماويين، وكل من في هذا العالم سماوي، وليس هناك شيء أرضي البتّة».

وقال فيه أيضاً:

«إن الإنسان الحسي، إنّما هو صنم للإنسان العقلي. والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية؛ ليس موضع العين غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة، لكنها في موضع واحد»[(٤)].

---

(١) يكتب السبزواري حاشية هامة تبين مكانة أرسطو عنده، قائلاً:
«هذا بعيد عن ساحة المعلّم الأوّل، الذي أنوار العلوم الحقيقية منتشرة في العالم به وبأمثاله من العلماء بالله، والحكماء الأفاضل، وبكدّهِم وبجهدهم.
وقد ورد فيه أنّه كان نبياً [؟] جهله أهل زمانه، والذي خالطه من الملوك كاسكندر، كان الملوك الأفاضل، أولي الرئاستين». - الأسفار: ج٢، ص ٦٤.
قلت: وللشيرازي نفسه كلام يمتدح فيه أرسطو، أنه جمع بين رئاستي العلم والسلطة. انظر:
- الأسفار: ج٩، ص١٠٩.

(٢) لم يكن معروفاً في عصر الشيرازي أن كتاب «**أثولوجيا**» أو الربوبية، إنما هو لأفلوطين [٢٠٥-٢٧٠ق.م] وليس -كما شاع خطأً- لأرسطو.

(٣) ويأتي بشواهد من كتاب أثولوجيا - الذي يظنّه لأرسطو - في أربعة مواضع يتطابق فيها كلام الكتاب مع كلام أفلاطون، ولا غرو - إذا أخذنا الحاشية السابقة - في هذا. والمواضع الثلاثة، عدا الشاهد المذكور في المتن، ص ص: ٦٥-٦٨.

(٤) **الأسفار**: ج٢، ص ص٦٣-٦٥.

ثم يقف الشيرازي - بعد أن نقد كلاً من أرسطو وأفلاطون، في مسألة علم الله تعالى - ليصالح بينهما مبيناً أنهما متطابقان، إذا ما تدورك الخلل والقصور في منظور كل منهما، للمسألة:

«لعلّ كلاً من الأرسطاطاليسيين والأفلاطونيين لو نظروا حقَّ النظر، وأمعنوا حق الإمعان في مذهب الآخرين، لوجدوه راجعاً إلى مذهبهم كما حقّقناه.

وأما قبل الإمعان، فكلٌ من المذهبين في علم الله، مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الآخر:

أما الخلل في مذهب أتباع أرسطو، فهو:

كون الصور الإلهية أعراضاً ضعيفة الوجود، وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود، أقوى تحصّلاً، وأشد وجوداً وتجوهراً منها، وقد علمت فساده، فإذا تمَّ هذا القصور، وسُدَّ هذا الخلل بجعلها موجودات عينية، لا ذهنية، تصير كالصور الأفلاطونية في هذا المعنى.



وأما الخلل في مذهب الأفلاطونيين، فهو:

كون علمه أشياء خارجة عن ذاته، وكل ما[1] هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه إنما يصدر عنه بعلم سابق.

فإن كانت مما عُقلت أولاً فوجدت، فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها السابقة فهي:

إما بوجودات وصور منفصلة خارجية.

أو بوجودات وصور إلهية متصلة، هي لوازم الأول غير الصادرة، بل الموجودة بوجوده تعالى.

---

(١) في الأصل: «كلّما».

ففي الشِقّ الأول يلزم التسلسل في الصور الخارجية، وهو محال.

وعلى الشِقِّ الثاني، يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصلة، فما الحاجة إلى إثبات غيرها؟

ثم لا يخفى أن علمه لابُدَّ أن يكون أمراً إلهياً، غير مشوب بصفة الإمكان والعدم السابق أصلاً.

فعلمه، وكلامه، وأمره، وقضاؤه، وقلمه الأعلى: ينبغي أن يكون غير داخل في أجزاء العالم.

فإذاً رجع الأمر وعاد الفكر في الصور الأفلاطونية إلى أنها: يجب أن لا تكون أموراً خارجة عن صقع الربوبية، كما ظنّه الأتباع والمقلدون.

فهذا المذهب كما هو المشهور - إذا أزيل عنه هذا الخلل والقصور - يعود إلى ما قررنا»[١].



٥ - ٤ - ٣: تجاوز الفهم الأفلاطوني للمثل:

بعد إذ عرض صدر الدين نظرية المثل الأفلاطونية، ثم نقدها، يأتي بمفهوم تجاوزي لها، لا بمعنى أنّه ينفيها، بل بمعنى أنّه يطوّرها ويقيمها على أسس مما قال به في الحركة الجوهرية، ونحن هنا سنوغل في هذا الفهم التجاوزي شيئاً فشيئاً، من خلال النصوص التالية، التي يسلط كل واحد الضوء على جانب من هذا الفهم.

يقول حكيم شيراز مبيناً أن بقاء الأمر الثابت لكل ذي طبيعة متجددة سيالة، إنما هو ببقاء الله، لا بإبقائه تعالى، شارحاً ما بين الأمرين من فرق عظيم الأهمية:

(١) الأسفار: ج٦، ص ص٢٣٤-٢٣٥.

«إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيّالة متجددة، وله أيضاً أمر ثابت مستمر باقٍ نسبته إليها [الأمر الثابت إلى الطبيعة السيّالة] نسبة الروح إلى الجسد. وهذا كما أن[١] الروح الإنساني لتجرده باقٍ، وطبيعة البدن أبداً في التحلل والذوبان والسيلان، وإنما هو متجدد الذات الباقية، بورود الأمثال على الاتصال، والخلق لفي غفلة عن هذا، بل هم في لبس من خلقٍ جديد.

وكذلك حال الصور الطبيعية للأشياء؛ فإنها متجددة من حيث وجودها المادّي، الوضعي، الزماني، ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات. ومن حيث وجودها العقلي، وصورتها المفارقة الأفلاطونية، باقية أزلاً وأبداً في علم الله تعالى.

ولست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها، بل ببقاء الله تعالى، لا بإبقاء الله تعالى إياها. وبين المعنيين فرقان[٢] كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه:

فالأول: وجود دنيوي، بائد، داثر، لا قرار له.

---

(١) في الأصل: «إنّ».

(٢) فإن مناط السوائية: المادّة، والتعلّق بها، والإمكان الاستعدادي، والحركة وما يلحق بها. فالموجود الذي تغلب(*) عليه أحكام الإمكان، لا سيَّما(**) الاستعدادي، هو الموجود بإيجاد الله تعالى لا بوجوده، والباقي بإبقائه لا ببقائه.
والموجود الذي تستهلك(***) فيه أحكام الإمكان بأن لا إمكان استعدادياً(****) فيه، لكونه لا حالة منتظرة له، وإمكانه الذاتي مختفٍ تحت سطوع نور الأزل، هو الموجود بوجود الله، والباقي ببقائه».
من حاشية للسبزواري.

(*) في الأصل: «يغلب».

(**) في الأصل: «سيّما».

(***) في الأصل: «يستهلك».

(****) في الأصل: «استعدادي»، والصواب ما أثبتنا لوقوعها صفة منصوبة لاسم «لا» النافية للجنس.

والثاني: وجود ثابت عند الله، غير داثر ولا زائل؛ لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى، أو يتغير علمه تعالى.

إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين»[(١)].



وإذا كانت مستويات الوجود عند أفلاطون اثنين، أحدهما في عالم المثل، والآخر في العالم الطبيعي، الذي هو أشباح تلك المثل، فالشيرازي يوافق أفلاطون ويثبّت رأيه في مُثُله، لكنّه يزيد على مستويات الوجود عند صاحب المُثُل، مستوىً آخر، وهو يعدّ ذلك فهماً أعمق لنظرية صاحبه:

«**وليُعلم أنّ المثل النورية الأفلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها، وهي أصل جواهر هذا العالم وماهياتها، وهي حقائق هذه المحسوسات المادّية.**

والذي يفيد إثباتها، بل إثبات الأشباح المعلّقة جميعاً - غير الذي سبق منا ذكره في باب إثبات المثل الأفلاطونية - هو أنّه لا شبهة[(٢)] في أنّ في العالم شيئاً محسوساً كالإنسان مثلاً، مع مادّته وعوارضه المخصوصة، وهذا هو الإنسان الطبيعي، وقد ثبت أنّ[(٣)] له وجوداً في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي، وإن لم تكن[(٤)] مادّته موجودة في الخارج.

---

(١) **الأسفار**: ج٣، ص ص١٠٤-١٠٥.

(٢) «قد أوردنا على الوجوه المذكورة في بحث المُثُل، أن غاية ما تفيده: صدق كل من مفاهيم (الإنسان) و(الفَرَس) وغيرهما، على موجود مجرّدٍ عقلي. وأما كون هذه المفاهيم ماهيات حقيقة بالنسبة إلى ما تصدق عليه - حتى يكون الموجود المجرّد الذي يصدق عليه الإنسان فرداً عقلياً له مثلاً -فغير لازم. والإشكال وارد بعينه على هذا الوجه المذكور ها هنا». الحاشية للطباطبائي.

(٣) في الأصل: «إنّ».

(٤) في الأصل: «يكن».

وثبت أيضاً أن[١] للعقل أن يدرك الإنسان بجميع ما فيه من الجوهرية والأعضاء والأشكال والأوصاف اللازمة والمفارقة، لكن على وجه المعقولية، بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع أوصافه.

ولا حاجة في التعقّل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ما عداها، إن كان ذلك أيضاً ميسّراً، لكن الواجب في التعقّل هو التجريد عن هذا الوجود الوضعي، الذي لا بد أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي.

فثبت أن للإنسان **وجوداً في الطبيعة المادّية**، وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولاً ولا محسوساً.

- **ووجوداً في الحس المشترك والخيال**، وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة، لا يمكن غير هذا.

- **ووجوداً في العقل**، وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل، لا يمكن غير ذلك.

ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي أن وجود المحسوس - بما هو محسوس - هو بعينه حسٌّ وحاسٌّ. وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه، وجود الجوهر العقلي، ويتحد العاقل والمعقول، وعلم أيضاً أن العاقل جوهر مفارق بالفعل، فالمعقول كذلك.

ولذا، الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها القوّة الخيالية، وهي لا محالة جوهر، والمتحد مع الجوهر جوهر.

فللإنسان: مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الأشباح.

ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول.

---

(١) في الأصل: «إنّ».

وهكذا الأمر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية، له ثلاثة[1] وجودات:

أحدها: عقلي.

وثانيها: مثالي.

وثالثها: مادّي.



واعلم أن الوجود العقلي من كل نوع، لا يمكن أن يكون إلا واحداً غير متعدد.

وذلك لأن الحقيقة إذا كان لها[2] حدٌّ واحد نوعي، فلا يمكن تعددها إلا من جهة المادة، أو من جهة أسباب خارجية اتفاقية.

وأما الوجودان الآخران، فيجوز فيهما كثيرة الأعداد من نوع واحد، سواء أكان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية، أم بوساطة[3] جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال.

فكل صورة من نوع واحد كالإنسان، إذا جُردِّت عن هذا الوجود، وعن التمثل الخيالي أيضاً، فبلغت إلى عالم العقل ووصل أثرها هناك، فإذا جُردِّت صورة أخرى من نوعها - حتى بلغت في التجرّد إلى ذلك المقام - لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى، ولا أثر منها فيه غير ذلك الأثر، وهكذا في غيرهما من نوعها سابقاً أو لاحقاً، وإن كان ألف ألف صورة في هذا المقام.



(١) في الأصل: «ثلاث» والصواب ما أثبتنا.

(٢) في الأصل: «. . كانت لها . .».

(٣) في الأصل: «. . سواء كان. . أو بواسطة. .».

فظهر من هذا البيان البرهاني: أنّ[١] لكل نوع طبيعي في هذا العالم - سواء أكان متكثر الأفراد غير المحصورة، أم كان[٢] نوعاً محصوراً في شخص[٣] - **صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرّباني، كما هو رأي أفلاطون الإلهي.**

ولا أظنُّ أحداً في هذه الأعصار الطويلة، بعد ذلك العظيم، ومن يحذو حذوه، بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني، **إلّا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين**[٤]» [٥].



ويتكرر تأكيد هذا المستوى الثالث من الوجود في نظرية المثل الأفلاطونية، الذي يعطيه حكيم شيراز إياها:

«فما من موجود ظهر في تفاصيل العالم، إلّا وفي الحضرة الإلهية صورة تشاكله، ولولا هي ما ظهر؛ لأن وجود المعلول شأن من وجود العلة.

وكل ما في الكون ظِلٌ لما في العالم العقلي. وكل صورة معقولة هي على مثال في الحضرة الإلهية، ولكن يجب أن يُتصور أن ما هناك على وجه أعلى وأشرف وأتم، وإلا فذاته في غاية الأحدية والجلالية، لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شيء بوجه من الوجوه»[٦].

---

(١) في الأصل: «إنّ».

(٢) في الأصل: «. . سواء أكان. . . . أو كان. . ».

(٣) من الأمثلة على ذلك في العالم الطبيعي، آدم، المسيح، عصا موسى، ناقة صالح، المائدة المُنزلة على المسيح عليه السلام.

(٤) يقصد الشيرازي نفسه.

(٥) الأسفار: ج٣، ص ص٥٠٥-٥٠٧.

(٦) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٣٣١.

هذا المستوى الذاتي الذي لم يألُ صدر الدين جهداً، ولم يدَّخر وسعاً في سبيل إثباته، هو مستوى «**الحضرة الإلهية**» الذي هو فوق عالم المثل.

فيكون الشكل التخطيطي للموجود، وفق الرسم التخطيطي التالي، للجدل الأفلاطوني الوجودي(١)، صعوداً أو هبوطاً: الحضرة الإلهية

|

عالم المثل

|

عالم الحس

ويعبّر الشيرازي عن النظرية بشكلها الجديد، ولكن من وجهة أخرى، هي الوجهة الإدراكية في النفس الإنسانية، وسيرورتها، فيما يقوله عنها:

«فالنفس عند إدراكها لكل معقول من المعقولات الكلية تشاهد(٢) ذواتاً مجرَّدة وصوراً مفارقة، لا بتجريد مجرّد إياها، وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو المشهور، وعليه الجمهور.

بل بانتقال ومسافرة للنفس من المحسوس وهو المعقول الهيولاني، إلى المتخَيَل وهو المعقول بالمَلكة، ومنه إلى المعقول بالفعل والعقل الفعّال، وارتحالها من الدنيا إلى الأخرى، ثم إلى ما ورائهما..»(٣).

وما يلفت النظر في النص ذي اللغة المشائية، أمورٌ هي:

١ - الخروج على مشهور جمهور الفلاسفة السابقين في نظرية الانتزاع العقلية المتصلة والمبنيّة - في مجال الإدراك - على مُثُل أفلاطون.

٢ - استعمال مصدر «مسافرة» وليس «سفر» مما يدل على الحركة

(١) هذا بشكل عام ينتظم كل الموجودات في السلسلة الوجودية الهابطة، أما السلسلة الصاعدة، فيتميز بها الإنسان وحسب لما يتمتع به من خاصية الإرادة، وإدراك الكليّة.

(٢) في الأصل: «يشاهد».

(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص١١٣-١١٤.

التي لا يعبر عنها لفظ «سفر»، وانسجام «مسافرة» مع نظريته العامة في الحركة.

٣ - تقسيم أنواع المعقول الذي تدركه النفس في ارتحالها الإدراكي، بما يتواءم مع المستويات الثلاثة التي اعتمدها في نظرية المُثل.

٤ - الحركة التقدمية الصاعدة المطّردة في أنواع المعقول المتحصل للنفس، وهنا أيضاً تظهر آثار نظريته العامّة في الحركة.



ويذكر حكيم شيراز المُثُل ومرادفاتها في فنون أخرى، وذلك في فصل يعقده للكلام على عدم تقدم الزمان والحركة أيُّ شيء، إلّا ذات الباري تعالى مستخدماً مصطلحات هذه الفنون، ليقابلها بمثل أفلاطون، مما يدل على عقلية موسوعية لم تكتفِ بالاطلاع على تلك الفنون وحسب، وإنما يتلاقى فيها المفهوم، أياً كان المصطلح لكلٍ:

«**فصل (٣٢): في أنّه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء إلا الباري عزّ مجده.**

لما علمت أن الزمان ما يقترنه ويحتفُّ به أمور تدريجية، وأكوان متجددة الحصولات، فكل ما يتقدم على الزمان، سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما أي تقدّماً لا يجامع بحسبه القبل للبعد، يكون زماناً أو ذا زمان، فيكون قبل كل زمان زمان، وقبل كل حركة حركة.

فلا يتقدم على الزمان إلا الباري وقدرته، وأمره، المعبَّر عنه:

- تارة بالعلم التفصيلي.
- وتارة بالصفات عند قوم.
- وأخرى بالملائكة عند آخرين.
- وبالصور الإلهية عند الأفلاطونيين[1].

(١) قلت: وتدعى «أرباب الأنواع» عند أهل الإشراق. =

وللناس فيما يعشقون مذاهب»[١].

والمصطلحات المذكورة تعود لكل من الفنون التالية على الترتيب:

- أصول الفقه.
- وعلم الكلام.
- والتشريع (الفقه).
- والحكمة (الفلسفة).



وتحرير القول: إن الشيرازي وقف موقفاً إيجابياً من نظرية المثل الأفلاطونية، ولم يمنعه ذلك - رغم إثباتها - من نقدها، وتجاوزها.



٥ - ٥ فناء العالم «يوم القيامة»:

فناء العالم وخرابه ودثوره هو اللازم الضروري من القول بحدوثه، أي أنّه غير قديم فلسفياً كما بُرهن عليه، والقدم إذا ثبت سابقاً ثبت لاحقاً، والحدوث كذلك.

وقد شغلت هذه المشكلة، عقولاً كثيرة إذ إنها تتناول مصير العالم، وفيه ضمناً الإنسان الذي هو المقصود منها تحت مسميات ومصطلحات كلها تحمل المضمون نفسه، من أمثال: المعاد، واليوم الآخر، والحشر، والحساب.. الخ. وكلٌّ أدلى بدلوه فيها، لما تحمله من مواقف وما تثيره من تساؤلات عمّا بعد هذا الفناء، وانفراط عقد نظام ما يحسّه الإنسان

= «.. والمثل لا ترتيب فيها، ولذا سماها الإشراقيون عقولاً عرضية، وطبقة متكافئة».
والحاشية للسبزواري:
- الأسفار: ج٦، ص٢١٦.

(١) الأسفار: ج٣، ص ص١٢٤-١٢٥.

ويعيشه في هذا العالم، الذي هو قطب الرحى - كما ذكرنا - في هذه التساؤلات، والذي يعد المقدِّمة لذلك العالم الماورائي.



٥ - ٥ - ١: ماهية المعاد، ومدار العلم به:

يفتتح الشيخ الرئيس الفصل الأول من رسالته **«الأضحوية في المعاد»** بقوله عنه:

«أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العَود.

وحقيقته: المكان، أو الحالة التي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه.

ثم نقل إلى الحالة الأولى، أو إلى الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت»(١).

ولا يختلف مدلول المعاد عند الشيرازي عن ذلك:

«لما علمت أن لكل شيء معاداً ومرجعاً، كما أن له مبدأً ومنشأً، فإن المعاد: بمعنى العود والرجوع للشيء إلى الحالة التي خرج منها»(٢).

وفي الوقت الذي يعني المعاد في مصطلح الحكمة الوصول إلى الغايات، فهو لا يعني في المصطلح الشرعي إلا الوصول إلى الغايات التي لا تدرك بهذه المشاعر، وإلّا إذا تصورت الروح بصورة مثالية، متحولة إلى معنىً(٣).

والدنيا - فيما يخصُّ الإنسان - إنْ هي إلّا خُلقُه قبل الموت. بينما

---

(١) ابن سينا: **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: عاصي، د.حسن، ط٢، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص٨٩.

(٢) **الشيرازي: مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص٦١١.

(٣) **الأسفار**: ج٩، ص١٩٨. حاشية للسبزواري بمعناها.

الآخرة هي حالته بعد الموت، وما بين الموت والبعث هي الحياة البرزخية[(١)]:

«وأما البعث: فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها، كما يخرج الجنين من القرار المكين.

وقد أشرنا إلى أن دنياك ليست إلا خُلقك قبل الموت.

وآخرتك ليست إلّا حالتك بعد الموت»[(٢)].



و«مدار العلم بالمعاد على معرفة النفس الإنسانية»[(٣)]. وأدنى المراتب فيه كما يقول حكيم شيراز، هي الإذعان بوجود نشأة ثانية لها.

«وأدنى المراتب في معرفة المعاد:

العلم بماهية النفس الإنسانية، والإذعان بوجود نشأة ثانية لها، سوى هذا الوجود الحسي الطيني، وأنها [أي النشأة]، غاية الأكوان، ونهاية الأبدان والأركان»[(٤)].



---

(١) يورد السبزواري في حاشية تفسيرية لقوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: ٥٥]. العلاقة بين البدن الدنيوي، البدن البرزخي، والأخروي قائلاً:
«.. إنشاء هذا البدن الدنيوي من الأرض، بعينه إنشاء البدن البرزخي، والأخروي؛ لأنهما شديدا هذا وكمالاه(*).
والتفاوت بينها [أي بين هذه الأبدان الثلاثة] كالتفاوت بين صورة في لوح، أو موضوع، وبين هذه الصورة إذا غنت عنه، وشيئية الشيء بصورته..». الأسفار: ج٨، ص٣٩٣.

(٢) **رسائل أصفهاني**: (م.س)، رسالة الحشرية، ص٢٤٠.

(٣) **الأسفار**: ج٦، ص٨.

(٤) **الشيرازي**: **مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص٢١٩.

(*) في الأصل: «وكمالهما».

٥ - ٥ - ٢: مكانة علم المعاد عند الشيرازي:

في بيان مكانة هذا العلم يكتب حكيم شيراز:

«اعلم أن هذه المسألة - بما فيها من أحوال القبر والبعث، والحشر والنشر، والحساب والكتاب، والميزان ومواقف العرض، والصراط، والجنَّة وطبقاتها وأبوابها، والنار وأبوابها ودركاتها - هي ركن عظيم في الإيمان، وأصل كبير في الحكمة والعرفان.

وهي من أغمض العلوم وألطفها، وأشرفها مرتبة، وأرفعها منزلة، وأسناها قدراً، وأعلاها شأناً، وأدقّها سبيلاً، وأخفاها دليلاً، إلّا على ذي بصيرة ثاقبة، وقلب منوَّر بنور الله، قلَّ من اهتدى إليها من أكابر الحكماء السابقين واللاحقين، ومشاهير الفضلاء المتقدمين والمتأخرين.

فأكثر الفلاسفة، وإن بلغوا جهدهم في أحوال المبدأ[1] من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات، وسلب النقائص والتغيرات في الأفعال والآثار - لكنهم قصّرت أفكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الأشهاد؛ لأنهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوّة هذا النبي الخاتم، عليه وعلى آله الصلاة الكبرى، والتقديس الأشرف الأتم الأوفى»[2].

وتحليل النص يفيدنا الأمور التالية:

١ - أن المَعَاد علم شريف ودقيق وغامض.

٢ - وهو أصل عظيم في الحكمة، والعرفان سواء.

٣ - تقصير أكثر الفلاسفة الكبار السابقين واللاحقين، في درك منازل المعاد.

٤ - سبب تقصيرهم: عدم اهتدائهم بالوحي الإلهي، لاسيما مشكاة نبوة الخاتم (صلى الله عليه وآله وسلم)، لمن أتى بعده منهم.

---

(١) في الأصل: «المبدء».

(٢) الأسفار: ج٩، ص١٧٩.

كما أنه يقول في موضع آخر، وهو في صدد كلامه عن العلم الإلهي:

«ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة، الذي حاولنا الشروع فيه، هو أفضل أجزائها، وهو الإيمان الحقيقي بالله واليوم الآخر المشار إليه في قوله تعالى:

﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[١].

وقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[٢].

وهو مشتمل على علمين شريفين:

أحدهما: العلم بالمبدأ[٣].

وثانيهما: العلم بالمعاد.

ويندرج في **العلم بالمبدأ**: معرفة الله [سبحانه] وصفاته، وأفعاله، وآثاره.

وفي **العلم بالمعاد**: معرفة النفس، والقيامة، وعلم النبوّات»[٤].

٥ - ٥ - ٣: سبب الشك في أمر المعاد والإعراض عنه:

إذا كان لأمر المعاد تلك المكانة من الخطورة والأهمية، فما هو سبب الشك فيه والإعراض عنه، لمن شك أو اعترض؟

يجيب حكيم شيراز:

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.
(٢) سورة النساء، الآية: ١٣٦.
(٣) في الأصل: «بالمبدء».
(٤) الأسفار: ج٦، ص٨.

«إن من شك في أمر المعاد، وأنكر بعث هذه النفوس والأجساد، والقيامة، والحشر، والنشر، والوقوف، والحساب، ووضع موازين للحسنات والسيئات، فذلك لشكوك في نفوسهم، وحيرة في قلوبهم.

والعلّة في ذلك: **عدم طلبهم أولاً حقيقة جوهر النفس وكيفية كونها** مع هذا الجسد البالي في التراب..»[1].

وهو يرى أن أصول العلّة هذه، أهمها ثلاثة:

أ - شوائب الطبيعة: كدواعي الشهوة والغضب.

ب - وساوس العادة: تسويلات النفس الأمّارة بالسوء.

ج - نواميس الأمثلة: متابعة أهل الضلال، واستهواء الشياطين من الإنس والجان (علماء السوء، وأهل الجدال والمِراء)[2].



٥ - ٥ - ٤: تفسير فناء العالم:

ما يعنيه فناء العالم عند حكيم شيراز، إنما هو توقف الحركة التي هي قوامه وصورة المكوَّنات فيه المتحركة دائماً ما بقي:

«.. **الباري عزّ اسمه محرك الأفلاك، ومدير السموات ومدبّرها، فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه.**

وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية، وهي [الغاية]: عناية الله السابقة على وجود أفاعيله وصنايعه، قبل إظهار فعلها وصنعتها [في العالم].

ومن أجل العناية السابقة، يفعل ما يفعله بتوسيط الأسباب، وتشويق المحركات.

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٦٢٤.

(٢) المصدر السابق: ص ص ٦٢١-٦٢٢.

وكل محرك: فإذا بلغ فعله إلى غرضه وغايته، **قطع الفعل البتّة**، وأمسك عن العمل بالضرورة.

فإذا كان محرك الأفلاك - بإذن الله تعالى - وموجد الإنّيات - بإرادته [تعالى] - نالَ غرضه في تحريكها، فسبيله أن يمسك عن تحريكها وإدارتها.

وكلما أمسك محرك الأفلاك، ومشوّق الأملاك عن التحريك والتشويق، وقفت السموات عن الدوران، والكواكب عن المسير، وخرب العالم، وفسد النظام، وبطلت الفصول، وانعدمت المواليد والحرث والنسل، وانتقلت الأكوان إلى الدار الآخرة.

وذلك لأن قوام هذا العالم بالحركة، التي هي صورة المكوَّنات.

فإذا بطلت بطل الجميع، وإذا نفدت نفدت[1] بنفادها الأكوان وقامت القيامة[2]»[3].



والحركة التي يعنيها الشيرازي هي الحركة الجوهرية الذاتية، والتي بها تقطع النفوس أنفاساً زمانية، لا مسافات مكانية للبلوغ إلى الله تعالى وملكوته كما في الموت الفردي، والجماعي قياساً عليه لسائر مكوّنات العالم، وهو يبين ذلك خلال كلامه في معنى الساعة ولم سميت كذلك، ووجه تسمية القيامة بالساعة:

«قيل: إنما سميت الساعة ساعة، لأنها تسعى إليها النفوس، لا بقطع المسافات المكانية، بل بقطع الأنفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية، وتوجه غريزي إلى الله وملكوته كما بيَّناه في ضرورة الموت.

---

(١) في الأصل: «نفد».

(٢) في الأصل: «القيمة».

(٣) الأسفار: ج٥، ص٢٣١.

فمن مات وصلت إليه ساعته، وقامت قيامته، وهي ساعة القيامة الصغرى.

ويقاس عليها يوم **القيامة الكبرى**، التي لساعات الأنفاس، كاليوم للساعات، أو كالسنة للأيام»(١).

وزيادة في إيضاح كل من معنيي القيامة الكبرى، والقيامة الصغرى نجد في المفاتيح:

«. . وإعدامه لها [الأشياء] في القيامة الكبرى:

ظهوره بوحدته التامة، وقهره إياها بإزالة تعيّناتها وإمكاناتها وجعلها متلاشية، كما قال: ﴿لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾(٢) و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾(٣).

وفي الصغرى: تحوّله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، أو من صورة إلى صورة في عالم واحد»(٤).



والقاعدة الأساس لدى صدر الدين في إثبات أمور القيامة وما بعد الموت، هي الذهاب إلى أن للإنسان بدناً نفسانياً نظير بدنه الطبيعي وفضلاً عنه، يدرك به العالم الأخروي، صوراً وأشكالاً:

«**وأما نحن - بحمد الله - فلما ذهبنا إلى أن للإنسان غير هذا القشر الطبيعي [البدن]، بدناً نفسانياً** ذا حواس جزئية من السمع، والبصر،

---

(١) **الأسفار**: ج٩، ص٢٧٣، ويكرر هذا الكلام في المشهد الخامس من المفتاح التاسع عشر، مؤكِداً أن ثبوت القيامة الكبرى عين وصولها:
- الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م. س)، ص٦٣٠.

(٢) سورة غافر، الآية: ١٦.

(٣) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٤) **الشيرازي: مفاتيح الغيب**، (م. س)، ص٣٢٢-٣٢٣.

والذوق، والشمّ، واللمس، يدرك بها الصور والأشكال الأخروية؛ من المثوبات والعقوبات الموعودة في لسان النبوّات - **فلا يعسر علينا إثبات كثير من أمور القيامة، وما بعد الموت على الوجه المسموع**»[(١)].



ومن بين البراهين التي يسوقها حكيم شيراز على إثبات العالم الآخر هو الاستدلال بواقع العالم الدنيوي من سيطرة الشرِّ والظلم عليه، وأن هذا يشكل تمرداً داخلياً في النفس الإنسانية لطلب يوم تُعاد فيه الأمور إلى نصابها[(٢)].

كما أن تغير أجزاء العالم، تهوِّن التصديق بيوم المعاد:

«**ومن تنوَّر قلبه باليقين، يشاهد تبدل أجزاء العالم** وأعيانها وطبائعها، في كل لحظة، فالكل متبدلة، وتعيناتها متزايلة، ومن شاهد **حشر جميع القوى الإنسانية** - مع تباينها واختلاف مواضعها في البدن - **إلى ذات** واحدة بسيطة روحانية، ورجوعها إليه واضمحلالها فيها، **هان عليه التصديق برجوع الكل إلى الله الواحد القهّار**»[(٣)].

---

(١) الشيرازي: أسرار الآيات، (م.س)، ص١٨٠.

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٤٤١-٤٤٣. وهذا واحد من أمور ثلاثة لعلها أهم المنابع في الضمير البشري لليوم الآخر، قرأتها عندما كنت يافعاً في كتاب لا أذكره، ملخصها:
أ - يموت الإنسان كما كل المخلوقات، فيحمله احترامه لذاته على رفض مصير له مساوٍ لأي حشرة ماتت.
ب - يفقد بالموت أناساً، حبّهم أكبر بكثير من موتهم، فهل إلى لقائهم من سبيل؟
ج - اصطراع الخير والشر في هذا العالم، غالباً ما يكون الغلبة فيه للشر - وهذا ما ذكره الشيرازي - فيثور نفساً على ذلك، وأنت إن شاهدت شريطاً مرئياً، لبطل قصة بريء يعدم ويبرَّأ القاتل فيها، لتميزت غيظاً، مع علمك أن ما تراه ليس حقيقة. ولعل هذا الشعور نفسه هو الذي حدا بـ «غيته» شاعر ألمانيا العظيم أن يقول: «لا شيء في الدنيا يعزّيني عن موت ديدمونة».

(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٦٣٢. ولعل نافلاً القول إن هذا البرهان لهو من قبيل=

والشيرازي يعتمد الحركة الجوهرية أقوى برهان في تحقيق العالم الآخر:

«**وأقوى البراهين عندنا في تحقيق النشأة الآخرة، هو المأخوذ في الحركات الطبيعية، لاسيما**[١] **الحركة الجوهرية الإنسانية؛ لأنها واقعة في جميع الحدود الإمكانية، من أدونها - كالنطفة، بل التراب - إلى أعلاها؛ إذا قطع بها القوس الصعودية كلّها**»[٢].

وعنده أن قواعد البراهين على حشر المخلوقات جميعاً - كما سيمر - تنبني على أنّه: «**لا معطّل في الطبيعة، ولا ساكن في الخليقة**»[٣]، فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة.

يؤمن جمهور مفكري الإسلام من القائلين بالمعاد - على اختلاف مشاربهم - بأنّه للبدن والروح معاً.

ولا ينِدُّ عنهم في إجماعهم هذا إلّا المشاؤون، كابن سينا[٤]، وابن رشد[٥].

= قياس التمثيل، وقاعدة أن ما ينطبق على الأجزاء، ينطبق على كلّها حُكماً.
أما في الدليل السابق فالاعتماد فيه على الناحية النفسية (السيكولوجية).

(١) في الأصل: «سيما».

(٢) الشيرازي: أسرار الآيات، (م.س)، ص١٨٤.

(٣) الأسفار: ج٩، ص١٩٨. وعلى هذه القاعدة يبني رسالته المعروفة بـ«الحشرية»، كما يفيد في الصفحة المذكورة وما بعدها، و«الحشرية» من الرسائل التي حققها أصفهاني: ص ص٢٣٧-٢٦٢ / رسائل أصفهاني.

(٤) يتميز موقف ابن سينا بأن له رأيين في المسألة: مشهور للعامة، وهو القول بالمعاد الجسماني. ومستور للخاصة، وهو القول بالمعاد الروحاني وحسب، كما يصرح به في الأضحوية مثلاً وهي كتاب للخاصة كما هو معروف، ولمزيد من استبيان جزئيات هذا الموقف، انظر: ابن سينا: الأضحوية في المعاد، (م.س)، مقدمة المحقق، فقرة: معاد النفس في فلسفة ابن سينا، ص ص٥٥-٦٧.

(٥) أما موقف ابن رشد من المعاد، فلا نجده بوضوح في هذه المسألة، بل يمكن الوصول إلى أنّه=

وحكيم شيراز من المؤمنين بالمَعاد الجسماني والروحاني معاً:

«**إن المُعاد في المَعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً**، وإن تبدل خصوصيات البدن من المقدار، والوضع، وغيرهما، لا يقدح في بقاء شخصيته كما عرفت، حتى أنك إذ رأيت إنساناً في وقت سابق، ثم تراه بعد مدّة كثيرة، وقد تبدلت أحوال جسمه جميعاً بخصوصياتها - أمكنك[1] أن تحكم عليه بأنّه ذلك الإنسان، فلا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية»[2].

لكن له فيه مقدمات خاصة يبنيها عليه[3]. يستنتج منها شارحه الأشتياني ما يلي:

= لا يأخذ بالمعاد الجسماني من خلال القرائن التالية:

أ - اختباؤه في ذلك وراء المتصوفة الذين يرون أن المعتمد هو المعاد الروحاني، في رده على الغزالي بأنّه كفر، وأن أحداً من المسلمين لا يقول به.

ب - موافقته الضمنية على ما يقوله ابن سينا في ذلك - وهو ضمن الفلاسفة - ولو كان الأمر غير ذلك لكان ردّ عليه صراحة، كما فعل في غير ذلك من المسائل التي تكلم عليها في معرض ردوده على الغزالي، التي هي موضوع كتابه: «**تهافت التهافت**».

ج - قياسه أمور المَعَاد - وهو من العقائد- على أمور العبادات، وأن ذلك من قبيل التمثيل.

د - موقفه العام الذي يرى فيه أن الشريعة للعوام، والحكمة للخواص.

وهذه النقاط تستخلص من كلام ابن رشد في المسألة العشرين عند الغزالي والردّ عليها، قبيل اختتامه كتاب «**تهافت التهافت**»، وانظر:

- ابن رشد، القاضي أبو الوليد محمد: تهافت التهافت، تحقيق: دنيا، د. سليمان، ط٣، دار المعارف، القاهرة، د.ت، المسألة العشرون بمجملها، ص ص٨٦٤-٨٧٢.

(١) في كلام قريب جداً من هذا، وفي مثال الإنسان نفسه، وردت كلمة «**أمنك**» بدلاً منها:
- **الشيرازي: المظاهر الإلهية**، (م.س)، ص١٢٦، سطر ١٦.

(٢) **الشيرازي: مفاتيح الغيب**، (م.س)، ص٥٩٩.

(٣) يجمل الأشتياني هذه المقدمات التي يستخلصها من كتب «**الأسفار**» و«**المبدأ والمعاد**» و«**المشاعر**» و«**الشواهد الربوبية**» وساير كتب الشيرازي ملخصاً إياها في خمس، أنقلها هنا بدوري ملخصاً ومكثفاً. =

«وهذه هي المقدّمات التي يتوقف عليها حشر الأجساد والمعاد الجسماني.

وأنت إذا تأملت في هذه المقدمات، يظهر لك:

أن المحشور يوم الآخرة، عين هذا البدن الموجود في دار الغُرور

= **المقدمة الأولى**: إن الموجود في الخارج والأصيل في الأعيان هو الوجود، والوجود ليس من الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان، وبه يتشخص كل متشخص. وهو بسيط ذو درجات متعددة متكثرة، وله ظهورات متعددة متفننة، وهو مما يشتد ويضعف. والتباين بين الموجودات ينشأ من تباين أنحاء ماهياتها.

المقدمة الثانية: يجوز التشكيك في أفراد ماهية واحدة، بأن يكون لها أفراد مختلفة بالشدة الضعف، ويرجع النقص والكمال إلى نفس الطبيعة.

فللإنسان مثلاً، فرد مادّي، وفرد برزخي، وفرد مجرد.

والوجود المفاض من الحقّ الأول ينحدر من الوجود العقلي والفرد المجرَّد التام (لكل طبيعة)، إلى الوجود المثالي، ومن الفرد المثالي، إلى الأفراد المنتشرة المادّية.

المقدمة الثالثة: شيئية الشيء في المركبات الخارجية تكون بصورته، لأن المادّة في كل شيء أمر مبهم، وهي دون الصورة المقوّمة لها ليست شيئاً بالفعل، ولا قسط لها في نظام الوجود من الفعلية والتحصّل. ومبدأ تحقق المركبات، ومنشأ الآثار في الماديّات، هو الصورة النوعية.

المقدمة الرابعة: إن الوجود في عموم الموجودات، ليس على وتيرة واحدة، فهو في المقارِنات ليس له هوية صريحة بالفعل. لكنه في المفارِقات، لاسيما المجرد العقلي، يقبل المتناقضات، لسعة عالمها (المفارِقات).

وجوهر النفس مع كونها واحداً شخصياً، فلها سمع، وبصر، وذوق، وشَمٌّ عقلية. وهي - لسعة وجودها وكمال إحاطتها - موجودة جميع قواها بجهة واحدة في النشأة الأخرى، وليس كذلك في هذه النشأة الدنيا.

المقدمة الخامسة: إن التكثّر والتعدد في نوع واحد، كما أنّه يحصل بمشاركة المادة وجهة القابل (كما في موجودات عالمنا)، يحصل كذلك من الجهات الموجودة في الفاعل (كالموجودات البرزخية). والنفس بقوّتها الخيالية، تخلق وتنشئ في صقعها الداخلي موجودات خارجة عن جهات هذا العالم المادّي، ولها عالم وسيع جداً.

انظر:

- الشيرازي: المظاهر الإلهية، (م.س)، ص ص١٨٠-١٨٢.

روحاً وبدناً؛ مع تغير خصوصيات البدن من الوضع، والجهة، وغيرهما.

وهذه التغييرات لا تقدح في تشخّص البدن؛ لأن المادّة في كل شيء مأخوذة على نحو الإبهام، وتعيّن كل شيء بصورته، ولو جاز تحقق الصورة دون[1] المادّة لكانت صورة وفعليّة.

ألا ترى أن بدن الإنسان، تعرض عليه حالات متبدلة من الصبابة، والترعرع، والبلوغ، والشَباب، والكهولة، ومع هذه التغيرات، لا يخرج عن كونه بدن إنسان؟

والغفلة عن تجرّد الخيال، صارت بسبب إنكار حشر الأجساد.

والمصنّف [الشيرازي] ممن تفرّد بإثبات هذا المعنى[2]، وبرهن في كتبه ومسفوراته، تجرّد القوة الخيالية»[3].



٥ - ٥ - ٥: غاية بناء العالم، فناؤه:

الغاية التي يمضي إليها العالم كما يراها حكيم شيراز، هي صور ما عند الله:

«غاية العالم لا يمكن أن تكون[4] عالماً جسمانياً آخر، إذ العالم الموجود في غاية الإتقان، فغايته لا يمكن أن تكون[4] عالماً جسمانياً آخر، بل غايته إلى صور ما عند الله.

---

(١) في الأصل: «بدون».

(٢) يقول صدر الدين: «والحقّ عندنا أن الجوهر المتخيِّل الحساس من الإنسان، أمر باق بعد الموت الطبيعي»:
- الشيرازي: أسرار الآيات، (م.س)، ص ص١٨٠.

(٣) الشيرازي: المظاهر الإلهية، (م.س)، ص ص١٨٢-١٨٣.

(٤) في الأصل: «يكون».

وصور هذه الموجودات بعلمه الكامل هو العناية، وذلك العلم هو الغاية»[(١)].



وهذه العناية الإلهية التي تتجلّى في خلاص العالم من الشرور، ومآله إلى أن يكون خيراً كله، هي التي وراء كون العالم وفساده، وامّحاق الشر وأهله عبر يوم القيامة، الذي هو آخر يوم في عمر العالم الدنيوي، وأول يوم من العالم الأخروي:

«وهذا هو الغرض الأقصى في بناء العالم، وتحريك السموات وتسيير الكواكب والأجرام، وسائر الاستحالات والانقلابات، وفي إنزال الملائكة والرسل عليهم السلام، بالكتب والوحي والإنباء.

أعني أن الغرض كله[(٢)]:

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٣٨٥.

(٢) يقول الشيرازي: «. . فإذن لا علّة لصنعه، ولا غاية لفعله، إلا ذاته، ولذلك قال تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] لأنّه يفعل لأجل ذاته التي لا يعلم كنهها* إلا هو ﴿وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] لأن غاية أفاعيل المخلوقات خارجة عن ذواتها، وليس معنى ذلك أنّه لا غاية لفعله وصنعه أصلاً، كما يقول الأشاعرة. .».

والذاتيات:

لا تُعلل.

ولا يُسئل عن علتها.

ولا يُبحث عن لِميّتها.

انظر: - الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٢٩٢.

والحقيقة أن الأشاعرة تذهب إلى نفي العلة الغائية عنه سبحانه بمعنى ألّا قاسر، ولا حاجة له تعالى في أفعاله سوى إرادته القديمة، ولدى التدقيق في الموقفين، يتبين أن المفهوم في كُلٍّ واحدٌ، وأن الخلاف لفظي ليس غير. ولمزيد إطلاع على موقف الأشاعرة من المسألة أحيلُ إلى كتابين أحدهما معاصر والآخر قديم: =

(*) في الأصل: «كنهه».

أن يصير العالم كلّه خيراً، فيزول منه الشر والنقص، ويعود إلى ما بدأ منه[(١)]؛ فيصير لاحقاً بأوّله، وعاطفاً نهاية دوره بمبدئه فتتم[(٢)] الحكمة، وينمحق الشر وأهله، وينقرض الكفر وحزبه، ويُحِقُّ الحق بكلماته. فهذا هو الغرض الأقصى، والمعرفة العظمى.

فظهر من هذا البيان: أن الأجسام وطبايعها، وقواها، كلها عرضة للدثور، والفناء، ولا حظَّ لها من الديمومة والبقاء[(٣)]»[(٤)].



وأخيراً يرى حكيم شيراز أن إماتة جميع الموجودات - بما فيهم الملائكة - للفصل والقضاء، ليست إعداماً وإفساداً، بل من باب الإيجاد والتكميل، فإن الانتقال من نشأة إلى نشأة أخرى فوقها، هذا شأنه؛ لأنّه موت بالقياس إلى النشأة الأولى، حياة بالنسبة إلى الأخرى[(٥)].

ولا يستبعد حشر بعض أنواع الحيوان القريبة من الإنسان إلى بعض

= - البوطي، د. محمد سعيد رمضان: كبرى اليقينات الكونية، ط٢، دمشق، دار الفكر، ١٣٩٠هـ، ص ص١٤٨-١٥٥.
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام، نشر عالم الكتب، بيروت، توزيع مكتبة المتنبي، القاهرة/ مكتبة سعد الدين، دمشق، [لا.ط]، [لا.ت]، الموقف الخامس، المرصد السادس، المقصد الثامن، ص ص ٣٣١-٣٣٢.

(١) في الأصل: «بدء».
(٢) في الأصل: «فيتم».
(٣) وذلك بناء على الحركة ونوعها في هذا العالم، فالحركة التطورية التدريجية، هي خاصة بالدنيا، بينما الحركة في الآخرة دفعية لا تدرج فيها:
«إن الأبدان المكوَّنة ها هنا؛ تدريجية الحدوث، غاية كونها غير بدء كونها.
والأبدان في الآخرة: دفعية الحدوث، بدؤها وغايتها واحد». انظر:
- الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٦٠٠.
(٤) الأسفار: ج٥، ص١٩٥.
(٥) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٦٣٥.

البرازخ السفلية الأخروية[١]، لكن حشر أفراد الإنسان هو بحسب هوياتها، وحشر غيرها بحسب نوعيتها[٢].

وهذا اقتضته العناية الإلهية، بلزوم عود كل مخلوق إلى مقتضى فطرته، والوصول إلى غاياتها[٣]. وإن كانت الصور الدنيوية قائمة بالقابل، فإن الأخروية بعكسها[٤].



٥ - ٦: مسألة العذاب الأخروي:

بعد أن تقوم القيامة الكبرى، يؤول أمر الناس في مقرِّهم إلى إحدى دارين: دار النعيم والسعادة للمطيعين في الدنيا أوامر الله تعالى، إتياناً أو تركاً، ودار الجحيم والعذاب للفجار الذين لم يقفوا عند تلك الأوامر، ونابذوا الله تعالى العداء في ما أنزل لعباده من شرائع؛ فأتوا ما أمر تركه، وتركوا ما طلب منهم فعله.

ذلك مما علم من الدين بالضرورة، إلا أن مسألة الثواب في الدار الأولى المعروفة بالجنة لم تكن فيها أنواع السعادة واللذائذ المادية والمعنوية مثار اختلاف بين من آمن بوجود الدارين، على عكس ما كان من أمر العقاب وصنوف الآلام في الدار الثانية المعروفة بجهنم.

ولعل أهم ما في موضوع العقاب الجهنمي، كونه دائماً خالداً، أو موقوتاً محدوداً.

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥٦٢، قلت: وربما كان ذلك من لوازم نظريته في التطور.

(٢) المصدر السابق: ص٤٣١، ويسمي محقق «المفاتيح» حشر الإنسان بـ«عود المجاورة». وحشر غيره بـ«عود الممازجة» كما في اصطلاح العرفاء، على قوله.

(٣) المصدر السابق: ص ص٦١٠-٦١١.

(٤) الصور الأخروية قائمة بالفاعل، أي بواهب الصور، لا بالقابل أي المادة واستعدادها: - الأسفار: ج٩، ص٢١٦.

انقسم مفكرو الإسلام ممن بحث في هذا، فريقين: فقائل بخلوده وعدم انقطاعه، وقائل بموقوتيته وزواله بعدها.

ونحن هنا سنعرض موقف الشيرازي إزاء هذا الموضوع، دون دخول في جزئيات أي من الموقفين المذكورين آنفاً.

والواقع أن ما يذهب إليه الشيرازي، به قدر غير قليل من الإشكال الذي يتراءى فيما يلي:

٥ - ٦ - ١: الإقرار بخلود العذاب:

ينقل صدر الدين حديثاً نبوياً، ويعقِّب عليه:

«وفي الحديث أيضاً: إن الجنّة قيعان وإن غراسها سبحان الله، وكذا ما ورد أن من فعل حسنة كذا، وصلّى صلاة كذا، يخلق الله له في الجنة بيتاً كذا، أو الحور العين كذا، أو غير ذلك، وهكذا في جانب السيئة، **فيخلق الله من طاعات المطيعين ما يكون سبب نعيمهم أبد الآباد، ومن سيئات المجرمين ما يكون سبب عذابهم وآلامهم مخلَّداً**»[١].

وعن النّار، ماهيتها، وأهلها على الحقيقة يقول حكيم شيراز:

«**وأما النّار: فهي دار أهلها في هوان، وأسقام، وأحزان، وآلام، وجوع وعطش**[٢]**، وتجدد عذاب، وتبدُّل جلود، لا يموتون فيها ولا يحيون، ولا يقضى عليهم فيموتون، ولا يخفف عنهم من عذابها.**

وأهل النّار حقّاً: هم المشركون والكفّار، وجوههم مسوَدَّة.

وأما المذنبون من أهل التوحيد، فإنهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم، والشفاعة التي تنالهم...

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٦٤٩.

(٢) «كما ترى هنا أهل الدنيا، لا يشبعون، يزيد حرصهم وشرههم يوماً فيوماً، وتبديل جلودهم [و] تجدد طبائعهم بحركة جوهرية. لا يموتون؛ إذ لهم حياة حيوانية، ولا يحيون؛ إذ ليس لهم حياة عقلية (الناس موتى وأهل العلم أحياء)». الحاشية للسبزواري.

فأهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفّار ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾(١)، وإن استطعموا أُطعموا من الزقّوم، وإن استغاثوا أغيثوا ﴿بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ(٢) مُرْتَفَقًا﴾(٣)، ﴿يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾(٤)، ثم قيل لهم: ﴿ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا(٥) وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾(٦) ﴿وَنَادَوْاْ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّـٰكِثُونَ(٧)﴾»(٨).



ويبين أن الخلود لأهل الجنة فيها، ولأهل النار فيها، هو بثبات النيَّات، ورسوخ المَلكات:

«وهذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيامة، هي التي تسمى في عرف الحكمة: بالمَلَكة، وفي لسان الشريعة: بالمَلَك والشيطان، في جانبي الخير والشرّ.

والمسمَّى أمرٌ واحد في الحقيقة، لأن المحَقَّق عندنا:

أن المَلَكات النفسانية تصير صوراً جوهرية، وذواتاً قائمة فعالة في النفس تنعيماً وتعذيباً.

ولو لم يكن لتلك المَلَكات من الثبات والتجوهر، ما يبقى أبد الآباد،

---

(١) سورة: النبأ، الآية: ٢٤.
(٢) في الأصل: «سائت».
(٣) سورة الكهف، الآية: ٢٩.
(٤) سورة فصلت، الآية: ٤٤.
(٥) في الأصل: «اخسئوا». وقد وردت الآية دون لفظ «فيها».
(٦) سورة المؤمنون، الآية: ١٠٨.
(٧) سورة الزُخرف، الآية: ٧٧.
وقد جاء الكلام في الأصل متداخلاً مع الآيات من جهة، كما جاءت الآيات متداخلة مع بعضها بعضاً من جهة أخرى، وهي بهذا الشكل، وتخريجها مني (ن.ج).
(٨) **الأسفار**: ج٩، ص٣٢٠.

لم يكن لخلود أهل الجنّة في الثواب، وأهل النار في العقاب أبداً وجه؛ فإن منشأ الثواب والعذاب، لو كان نفس العمل أو القول - وهما أمران زائلان - يلزم بقاء المعلول مع زوال العلّة المقتضية، وذلك غير صحيح.

والفعل الجسماني الواقع في زمانٍ متناهٍ كيف يصير منشئاً للجزاء الواقع في أزمنة غير متناهية؟

ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم، لاسيما[١] في جانب العذاب[٢] لِما قال: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾[٣]، وقال: ﴿بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ﴾[٤].

ولكن: **إنما يخلد أهل الجنّة في الجنّة، وأهل النار في النار، بالثبات في النيّات، والرسوخ في المَلَكات**[٥]»[٦].



وفي صدد تلاشي عالم الطبيعة ودثوره، وفنائه، نقرأ:

«.. وكل كمال ولذّة في هذا العالم، فأصله في عالم آخر.

---

(١) في الأصل: «سيما».

(٢) الحقيقة أنّه ذكر الجواب مستنداً على«نقض الفرض»؛ أي أنه لو لم يكن الجواب صحيحاً لترتب على ذلك خلف، في عدل العادل، وحكمة الحكيم تعالى.
والفرض هنا: السؤال عن تساوي الفعل المحدود ذي الزمان المتناهي، مع الجزاء - لاسيما في جانب العذاب - اللامحدود زماناً.

(٣) سورة ق، الآية: ٢٩.

(٤) الآية بتمامها هي: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٢٥].

(٥) يرى صدر الدين أن تجدد الأحوال في الآخرة، مقصور على أهل النار دون أهل الجنّة، وذلك أن الأولين يبقى فيهم آثار حركات الأفلاك، ولم يقع لهم الخروج من الطبيعة، بينما الآخرين ليس لهم التجدد والاستحالة لارتفاعهم عن نشأة الطبيعة بالكلّية. انظر:
- الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٦٨١-٦٨٢.

(٦) الأسفار: ج٩، ص٢٩٢-٢٩٣.

وهو هناك على وجه أتم وأقوى، وأشد وأعلى، وألذّ وأصفى. وكيف يتوهم متوهم أن اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص، ومعدومة في المحل الفاضل؟

وإذا كان الأمر كما وصفناه، فكل شيء يعود إلى أصله، وكلّ ناقص يتوجّه ويرجع إلى كماله، وكل سعيد ينقلب إلى أهله مسروراً.

وكل شقي يتعذب مدّة بشقائه، وتتبدل[١] عليه جلوده نضجاً بعد نضج، حتى يصعد إلى دار النعيم، أو يهوي إلى مقرّه في الجحيم[٢].

﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾[٣]﴾»[٤].

ويفهم من هذه النقول أن العذاب في أهل النار دائم خالد، مثل ثواب أهل الجنّة.

لكن هناك ما يخالف هذي النتيجة عند حكيم شيراز[٥].

٥ - ٦ - ٢: نفي خلود العذاب:

مقابل النصوص التي سلفت القائلة بدوام عذاب أهل النار وخلوده،

---

(١) في الأصل: «يتبدل».

(٢) في الأصل: «الحميم». والصواب ما أثبتنا؛ لما تتطلبه حال المقابلة الطباقية، وبقرينه أخرى هي الآية الكريمة المستشهد بها. والدلالة من العبارة واضحة؛ فالصعود إلى دار النعيم:
- إن كان للمؤمن فذلك على الترتيب فيما ذكر، وتكون نهاية الجملة عند كلمة «نضج».
- وأما إن كان للشقي - إذا لم نقف على «نضج» - فيكون ما بعدها استئنافاً لما قبلها.
ففي الحالين سوف يهوي هذا الشقي إلى مقرّه في النهاية إلى الجحيم. والآية واضحة الدلالة في توكيد الجحيم مأوىً له.

(٣) سورة النازعات، الآية: ٣٧-٤١.

(٤) الأسفار: ج٥، ص١٩٦.

(٥) انظر الحاشية الخامسة في الصفحة السابقة.

نجد عند الشيرازي ما يدلُّ على ذهابه إلى نقيض ذلك تماماً، أعني القول بنفي خلود العذاب مطلقاً.

وسأختار هنا نقلاً، أرى أنه يعبر - رغم طوله - بشكل نموذجي عما نحن بصدده. فلدى كلامه على دوام العذاب وخلوده، يقول حكيم شيراز:

«ومن الإشكالات القوية في هذا المقام: أن الله تعالى، لما ثبت أنّه خير محض، جواد كريم، غني عن طاعة المطيعين، ومعصية المجرمين، فما السبب في تعذيب الكفار يوم الآخرة في النار أبد الآبدين، كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1]، وغير ذلك من النصوص الدّالة على خلودهم في العذاب؟

وقد أشرنا إلى أن البرهان ناهض في أن مقتضى الطبيعة لكل نوع، غير ممنوع عن أفراده على الدوام. وأن كلّ واحدة من طبايع الأشياء - مادام كونها على تلك الطبيعة - يجب أن تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائماً، ولا ممنوعة عن وصولها إلى ما خُلقت[2] لأجله منعاً مستمراً. بل لا بدَّ وأن تعود إليه عند زوال القاسر، كما قال أشرف الخلق عليه وآله السلام، والكل ميسر لما خُلق له.

إذ القسر - كما علمت - لا يكون دائمياً، ولا أكثرياً، فكل طبيعة لا تتعطل عن كمالها أبداً.

فنقول: لا يخلو الكفر، أو ما يجري مجراه:

- إما أن يُخرج الإنسان عن الفطرة الأولى ويدخله في فطرة أخرى من نوع آخر.

- أو لا.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٩.

(٢) في الأصل: «خُلِق».

● أما على تقدير الخروج فظاهر، لأنه صار نوعاً آخر، بسبب تكرر أفاعليه الشهوية، أو الغضبية، فصارت المَلَكة النفسانية صورة ذاته، وجوهر طبعه؛ فتكون[1] تلك الأفعال عند ذلك من كمالات ذاته، كالبهيمة كمالها في قضاء الشهوة، والسبع كماله في الغلبة والتهجم.

فلم يكن الشيء معذَّباً بما يلايم نفسه وطبعه، بل مبتهجاً به، كما نرى من أحوال أكثر الخلق.

● وأما على تقرير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها، فإنّه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة، ولا دائمة.

فعند زوال العوارض، يقع الرجوع إلى الفطرة الأصلية، فينالهم الرحمة الواسعة، والجود الأعم، من غير دافع ولا حجاب.

فإذن: لا وجه للخلود في العذاب»[2].



وينقل حكيم شيراز نصاً لابن عربي من الفتوحات في موضوع العذاب[3]:

«وقال الشيخ الأعرابي في الفتوحات:

«يدخل أهل الدارين فيهما؛ السعداء بفضل الله، وأهل النار بعدل الله، وينزلون فيهما بالأعمال بالنيات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا.

---

(١) في الأصل: «فيكون».

(٢) الأسفار: ج٧، ص ص٨٨-٨٩.

(٣) يكتسب هذا النص دلالة غاية في الأهمية إذا ما علمنا أنه موجود في المجلد الأخير البالغة صفحاته (٣٩٢) صفحة، وهو موجود في الصفحة ٣٥٠، والموضع هنا حصراً، له أهمية القول الأخير إذا ما أخذنا سياق الموضوع.

فإذا فرغ الأمد جُعل لهم تعميمٌ في الدار التي يخلدون فيها، بحيث إنهم لو دخلوا الجنّة تألموا، لعدم موافقة الطبع الذي جُبلوا عليه؛ فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير، وما فيها من لدغ الحيّات والعقارب، كما يلتذ أهل الجنّة بالظلال والنور، ولثم الحسان من الحور، لأن طبائعهم تقتضي[1] ذلك.

ألا ترى الجُعَل على طبيعة يتضرر بريح الورد، ويلتذُّ بالنتن، والمحرور من الإنسان، يتألم بريح المسك؟

فاللذات تابعة للملائم، والآلام تابعة لعدمه».

ونقل في الفتوحات أيضاً عن بعض أهل الكشف قال:

«إنهم يخرجون إلى الجنة [أي أهل النار]، حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتّة، وتبقى[2] أبوابها تصطفق[3]، وينبت في قعرها الجرجير، ويخلق الله لها أهلاً يملؤها[4]»[5].



---

(١) في الأصل: «يقتضي».
(٢) في الأصل: «يبقى».
(٣) في الأصل: «يصطفق».
(٤) في الأصل: «يملأها».
(٥) الأسفار: ج٩، ص٣٤٩. وهذا الموقف لابن عربي يتردد في مواضع أخرى عنده، مثلاً:
في فصوص الحكم:
الفص الإسماعيلي: ص ص٣٩٥-٣٩٩/ج١، شرح الفصوص. (م.س).
الفص اليونسي: ص ص ٦٩٧-٦٩٨ /ج٢، شرح الفصوص. (م.س)
وفي الفتوحات: - الباب الثامن والخمسون، ص ص٢٩٠/ ج١. (م.س).
- الباب الحادي والسبعون، ف٦، ص ص ٤٤٠/ ج٣. (م.س).
ويتابعه الشيرازي على ذلك في التفسير: - ص ص١٥٤-١٥٦. من تفسير سورة الفاتحة، آية: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧]. =

٥ - ٦ - ٣: التأرجح بين إقرار العذاب الأخروي ونفيه:

في البندين السابقين، يقر حكيم شيراز خلود العذاب الأخروي في الأول وينفيه في الثاني. فما هي حصيلة موقفه النهائي؟

الواقع أن الشيرازي يتأرجح موقفاً بين الإقرار الذي نصت عليه آيات قرآنية قطعية الثبوت، قطعية الدلالة كما يقال في مصطلحات «علم أصول الفقه»، وكذا الأخبار الواردة في الأحاديث النبوية التي لا خلاف في صحتها ودلالتها على ذلك من جهة، وبين النفي الذي ذهب إليه بعض من مفكري المسلمين، كالمعتزلة، وبعض من كبار الصوفية من جهة أخرى.

ففي حين اعتمد المعتزلة القائلون بنفي الخلود دلائل عقلية، بنى الصوفية قولهم في ذلك على آيات وأحاديث تأوّلوها، لتدعم ما ارتأوا كقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1].

وحديث: «إن الله لما قضى الخلق، كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي سبقت غضبي»[2].

وأنا أزعم أن صدر الدين قد استقى نفيه هذا من مذهب كبار الصوفية

= - ص٣٦١-٣٧٥. فصل عذاب الكفار وصورهم في النار-من تفسير سورة البقرة. آية: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧].

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦.

(٢) ورد هذا الحديث في كتب الحديث التالية، مرقماً في كل منها كما يلي:

رقم الحديث	الكتاب
٢٩٥٥	صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، واللفظ له.
٤٩٣٩	صحيح مسلم، كتاب التوبة.
٢٤٨٤	سنن الترمذي، صفة الجنّة.
٠١٨٥	سنن ابن ماجه، كتاب المقدّمة.
٦٩٩٨	مُسنَد أحمد، باقي مسند المكثرين.

كابن عربي في ذلك، ورؤياه إلى هذه المسألة، فضلاً عن التأويلات للنصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، حولها.

وسنذكر هنا نقولاً تبيّنُ فيها نظرة الشيرازي إلى هذا الأمر:

يقول رادّاً على من استشكل بعذاب الله للإنسان على معاصيه، كيف يعاقبه عليها، إذا كان هو تعالى قدرها عليه؟

«والجواب على مقتضى قواعد الحكماء، أن الله غني عن العالمين، وبريء عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين. وإنما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا، إنما هو تقصيرها، وتلطيخ جوهرها بالكدورات المؤلمة، والظلمات المؤذية الموحشة، لا أن عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها، وينتقم منها في أفعالها كما تتوهم[1] النفوس العامة، مما يرون من العقاب الحاصل في هذا العالم من الأسباب الخارجية.

وليست الأمور الأخروية كذلك؛ فإن العقوبات هنالك من لوازم أعمال وأفعال قبيحة، ونتائج هيئات ردّية، ومَلَكات سيئة. فهي حمّالة لحطب نيرانها، ومعها جحيمها.

فإذا فارقت النفس البدن[2] متلطخة بالمَلَكات المذمومة والهيئات المرذولة، وزال الحجاب البدني، وفيها مادة الشعلات الجحيمية، وكبريت الحرقات الباطنية، والنيرانات الكامنة اليوم، فشاهدتها بعين اليقين، وقد أحاطت بها سرادقها، وأحدقت بقلبها عقاربها وحيّاتها، وعاينت مرارة شهوات الدنيا، وتأذّت بمؤذيات أخلاقها وعاداتها، ورُدَّت إليها مساوئ أفعالها ونتائج أعمالها، كما قال الصادق عليه السلام: «إنما هي أعمالكم تُردُّ إليكم»، وقال: «ربَّ شهوة ساعة أورثت[3] حزناً طويلاً».

(١) في الأصل: «يتوّهم».
(٢) في الأصل: «البدنة».
(٣) في الأصل: «أورث».

ويكون حال الإنسان المتألم بهذا العقاب، بسبب الهيئات الردّية، كحال الإنسان المنهوم المقصِّر في الحمية، إذا ردّت إليه شدة نهمته وقوة شهوته، وضعف معدته، أوجاعاً وأمراضاً مؤلمة؛ فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر إليه من الشهوة المؤدية إلى هذا التألم، لا لأن الطبيب أمره بالاحتماء ينتقم منه»[1].

العذاب هنا إذن، هو من لوازم الأعمال السيئة التي قادت إليه، لكن الشيرازي لا يثبت على هذا، بل إنه ينفي ما ذهب إليه عن طريق مفهوم الرحمة الواسعة مرّة، وكون هذه الرحمة الواسعة لا تنافي العذاب الدائم والخلود في النار[2] مرة أخرى.

فبعد أن ينقل أقوالاً لابن عربي في «الفتوحات» ولشارحه القيصري في «فصوص الحكم» من عدم خلود أهل النار فيها، لعله يستبق التساؤل عن مدى منافاتها (الأقوال) لما يذهب إليه هو من دوام العذاب عليهم يكتب:

«فإن قلت: هذه الأقوال الدالة على انقطاع العذاب عن أهل النار تنافي[3] ما ذكرته سابقاً من دوام الآلام عليهم[4].

قلنا: لا نسلم المنافاة[5]؛ إذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبداً، وبين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت»[6].

---

(١) الأسفار: ج٧، ص ص٨٢-٨٣.

(٢) رسائل أصفهاني: رسالة «شواهد الربوبية» مسألة [٨٧]، ص٣٠٤.

(٣) في الأصل: «ينافي».

(٤) هذا يدل ضمناً على أنه يأخذ بالأقوال التي نقلها، وإلا لما دافع عنها من جهة أنها تخص رأياً غير رأيه.

(٥) في الأصل: «المنافات».

(٦) الأسفار: ج٩، ص٣٥٠. ولا يخفى أنه هنا يناقش في الانقطاع لا في مفهومه بل في أجزاء ما صدقاته.

ويجاريه في هذا الموقف المتأرجح محققه الأشتياني لدى تعرضه لهذه المسألة بقوله ما خلاصته:

إن إطلاق الرحمة الواسعة في الآية الكريمة:

﴿عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾(١).

لا يمكن أخذه دون اختصاص العناية الإلهية بنوع معين أو صنف معين ممن ذكرتهم.

ولا تنافي بين مفهومي «**إطلاق الرحمة**» و«**اختصاص العناية**» والصفتان تفعلان معاً.

والشيرازي لا يقطع رأياً بهذه المسألة، وكذا محققه الأشتياني(٢).



وعندي: إن حديث «**سبقت رحمتي عذابي**»، لا ينافي دوام العذاب وخلوده على أهل النار، لسببين:

- **الأول شكلي**: (أي من حيث الشكل): فقد ورد في الحديث أن الرحمة سبقت العذاب، ولم يَرِد أنها (الرحمة) قد ألغت ذلك العذاب، وإلّا لورد: «**ألغت رحمتي عذابي**»، مما يستفاد منه بقاء العذاب، وإن كان مسبوقاً بالرحمة.

- **الثاني معنوي**: (أي من حيث المعنى)، وهو منظور عرفاني:

نحن لو نظرنا في الأسماء الحسنى لله تعالى، لوجدناها تقسم إلى قسمين متناظرين في العدد، وهي أسماء الصفات(٣):

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦.

(٢) **الشيرازي: المظاهر الإلهية**، (م.س)، ص ص١٩٣-١٩٨.

(٣) يخرج من هذه القسمة اسم الذات «الله».

فمنها صفات الجَلال، ويدخل فيها: (العزيز، الجبّار، المنتقم.. الخ)

ومنها صفات الجَمال، ويدخل فيها: (الرحمن، الرحيم، الغفور.. الخ).

وإن الذهاب إلى أن العذاب الأخروي سيتوقف تماماً، بدعوى سعة صفة من صفات الجَمال وإعمالها - التي هي هنا الرحمة أو الغفران - إنما هو تعطيل لاسم يقابلها من صفات الجلال، كالعادل أو الحسيب.. وإيقافها عن ما يتعلق بهذه الصفات الدائمة الثابتة، الأزلية الأبدية، المتوازنة.



ويقول حكيم شيراز في حق الواحد من أهل النار، وذلك في الآخرة:

«.. فيكون له بإزاء كل درجة من درجات أهل الحق، دَرَكة في الجحيم، فله:

- بإزاء درجة التوكّل، دَرَكة الخذلان، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾(1)

- وبإزاء درجة التسليم، دركة الهوان، قوله تعالى: ﴿وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾(2).

- وبإزاء درجة القرب والوصلة، دركة الطّرد واللعنة: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّـٰعِنُونَ﴾(3).

---

(1) سورة آل عمران، الآية: ١٦٠.
(2) سورة الحج، الآية: ١٨.
(3) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

وكما أن انتفاء القدرة، والعلم، والوجود[١] في الطائفة الأولى أوجب لهم: القدرة الغير المتناهية، والعلم الذاتي اللدني، والوجود المخلَّد الأبدي.

كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات: عجزاً غير متناهٍ، وجهلاً كلّياً، وهلاكاً سرمدياً، وذلك هو الخزي العظيم»[٢].



ولفهم هذا التأرجح بين إثبات العذاب السرمدي، وزواله، علينا أن ننظر إلى الموضوع من زاويتين:

الأولى: إثباته هذا العذاب المخلَّد، لورود نصوص قطعية بذلك، من الكتاب العزيز، وأخبار تدعمها من الأحاديث النبوية والمعصومة، تشرحها.

الثانية: نفيه هذا العذاب، لاستغراقه في مقام الرحمة، وفي اسم الله تعالى الرحمن، من الناحية العرفانية، هذا من جهة.

ومحاولة اتباعه خُطى ابن عربي في ذلك - وهو من هو عنده - من جهة أخرى.

ولعل محاولة التوفيق بين وجهتي النظر هي سبب هذا التأرجح.

والمشكلة - في نظري - عنده وعند ابن عربي، تكمن في أن مسألة الأحوال والمقامات العرفانية، يجب أن تبقى ذاتية لا يكشف عنها - بحسب ما يقوله العرفانيون - وهو ما يصطلحون على تسميته بـ«السر»، وإن أي بوح لهذا السر، سيفضي حتماً إلى مشكلة، على صاحبها أن يتحمل نتائجها.

---

(١) هذا الانتفاء حصل لهم من خلال ترقيهم في المقامات، وذلك إذا ما قيست وأُلحقت هذه الصفات، بمثيلاتها عند الحق سبحانه، كما يدل عليه السياق.

(٢) الأسفار: ج٩، ص٣٧٧.

ذلك أن هذا البوح سيكون بوساطة اللغة المتداولة بين الناس، والتجربة العرفانية هي «**فوق لغوية**».

وحتى من أفصح منهم عن حاله أو أحواله الذاتية لغةً، لم يتنكر أبداً لنصٍ ثابت، ولم ينكر على باقي الناس أفهامهم حوله، بتخطئتهم[١].

ولا زالت محاولة التوفيق هذه تلاحقه حتى آخر صفحة سطّرها يراعه في الأسفار، بأن جعل خاتمة كتابه هذا فصلاً أسماه «**في كيفية تجدد الأحوال على أهل الجنّة والنّار**»[٢].

وقبيل الأربعة سطور الأخيرة، التي ختم فيها كتابه، جاء كذلك بقول لابن عربي في المسألة.

ولعله أراد أن يقول: إنَّ آخر ما لدي في هذه المسألة هو:

«**أما أهل النار، فلا شبهة في تجدد أحوالهم، وتبدّل جلودهم واستحالة أبدانهم وتقلّبها من صورة إلى صورة**»[٣].

«**ومع ذلك تكون**[٤] **جنّة الأعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة، إلا أنّها وإن كانت محسوسة، لكنها ليست طبيعية مادّية، بل صورها صور إدراكية وجودها العيني عين محسوسيتها**»[٥].

مع تعقيب هو:

«قال العارف المحقق في الفتوحات المكية، في الباب السابع والأربعين منها:

---

(١) المقصود هنا، من لم يُتهم منهم، وبقي في ساحتي الظاهر والباطن معاً.

(٢) وردت هذه العبارة بلفظ: «أصحاب الجنة» و«أصحاب النار» عنواناً للمشهد العشرين من المفتاح التاسع عشر، من «مفاتيح الغيب»، ص٦٨١ أواخر صفحاته.

(٣) **الأسفار**: ج٥، ص ص٣٨٠-٣٨١.

(٤) في الأصل: «يكون».

(٥) المصدر نفسه: ص٣٨٢.

«فلا تزال الآخرة دائمة التكوين:

فإنهم يقولون في الجِنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون؛ فلا يتمنون أمراً، ولا يخطر لهم خاطر في تكوين أمر إلا ويتكوّن بين أيديهم.

وكذلك أهل النار: لا يخطر لهم خاطر خوفاً من عذاب أكبر مما هم عليه إلّا ويكون فيهم ذلك العذاب، وهو خطور الخاطر.

فإن الدار الآخرة تقتضي تكوين الأشياء حساً بمجرد حصول الخاطر، والهمّ والإرادة، والشهوة، كل ذلك محسوس.

وليس ذلك في الدنيا، أعني الفعل بمجرد الهمّة، لكل أحد»(١) انتهى كلامه»(٢).



وبهذا نكون أنهينا الكلام على العذاب الأخروي، وموقف الشيرازي منه، مما يشكل في الوقت نفسه خاتمة حديثنا عن الحركة الجوهرية والدين، الذي هو عنوان الفصل.



(١) أورد في «المفاتيح» قول ابن عربي كما يلي:
«قال الشيخ الكامل المحقق قدس سره، في الباب السابع والأربعين من الفتوحات المكيّة: فلا تزال الآخرة دائمة التكوين، فإنهم يقولون في الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون، فلا **يتوهمون أمراً ما، ولا يخطر لهم خاطر خوفاً من عذاب الحر مما هم فيه، وإلا ويكون(*) فيهم أولهم ذلك العذاب، وهو عن حضور خاطر**، فإن الدار الآخرة تقتضي تكوين الأشياء حساً وبمجرد حصول الخاطر، والهم، والإرادة، والتمني، والشهوة، كل ذلك محسوس، وليس ذلك في الدنيا، أعني من الفعل بالهمة لكل أحد..». انظر:
- مفاتيح الغيب: (م.س)، ص٦٨٢. والكلام المشدّد في الحاشية هو موطن الخلاف عما في المتن.

(٢) الأسفار: ج٩، ص٣٨٢.

(*) في الأصل: «وتكون».

خلاصة الفصل الخامس:

١ - حدوث العالم:

يثبت الشيرازي حدوث العالم، وذلك بناء على تغيره المرتبط بنظريته في الحركة الجوهرية، إذ يطال هذا التغيّر كل ما في العالم في جوهره، بينما وجوده ثابت وإنّما التقلّب في مراتب هذا الوجود، ولا قديم في هذا العالم، بل القديم هو الله تعالى.

٢ - التفسير الفلسفي للموت:

الموت هو مفارقة النفسِ البدنَ، وذلك لتحوّلات النفس بحسب مراتبها إلى نشأة ثانية، تأخذ فيها النفس منتهى فعليتها وتجوهرها.

وهو يقع فيما بين قوسي الصعود والنزول الوجوديين. وهو ضروري لأن كل كائن متحرك، وكل متحرّك لا بد منتهية حركته، وانتهاء الحركة هذا هو الموت. والموت نوعان:

- طبيعي قضائي: وراءه ذبول البدن وضعفه، في تناسب عكسي مع تجوهر النفس وفعليتها. (ذاتي).

- واخترامي قدري: يكون بسبب القواطع القدرية الاتفاقية (خارجي عارض).

وغايته: وجود النشأة الباقية، ووصول النفوس الآدمية إلى منازلها الذاتية سعادة، أو شقاوة.

٣ - الشرُّ في العالم:

الوجود هو الخير، والشر أمر عدمي، وهو: إما عدم ذات، أو عدم كمال الذات، وسببه في الموجودات الأرضية: إمّا قصورٌ في جهة المادة (القابل)، أو قصورٌ في جهة الفاعل.

عالمنا فيه الخير المحض، والخير المشوب بالشرّ. والخيرات فيه أصلية، بينما الشرور لازمة وتابعة لها؛ فالخير مقضي بالذات، والشرُّ مقضي بالعَرَض.

والنظام الكلّي للعالم خير، إذ لو انتفى الفساد جزئياً للزم الفساد كلياً. وليس للفرد خيرية إلّا بحسب نوعه ونحو وجوده، الذي لن توجد ماهيته إلا بهذا النحو. (وجود الكلب كلباً ليس شرّاً له).

والشرُّ نسبي، فرُبَّ شر بالنسبة إلى فرد نوع ما، هو خير لفرد نوع آخر (كالشهوة والغضب عند الإنسان، والحيوان).

٤ - حول نظرية المُثُل:

يقف الشيرازي موقفاً مؤيّداً لما ذهب إليه أفلاطون في نظريته عن المُثُل، لكنه يخالفه في مسألتين:

الأولى: الصور العقلية في علم الله تعالى.

الثانية: مستويات الوجود، فهي عند أفلاطون اثنان: المُثُل، والحس بينما يضيف الشيرازي مستوىً ثالثاً لتصبح على الترتيب، الحضرة الإلهية، والمثل،والحس.

وهو بإضافة المستوى الثالث، يتجاوز الفهم الأفلاطوني للمُثُل، بعد أن يثبته من حيث الأصل.

٥ - فناء العالم، أو «قيامته»:

فناء العالم لازم القول بحدوثه، فالحدوث كالِقدم إذا ثبت سابقاً ثبت لاحقاً، ويكون هذا الفناء ببطلان الحركة، التي تنتظم جميع ما فيه، فإذا توقفت قامت قيامة العالم.

والقيامة نوعان:

- صغرى، للفرد: هي موته.

- وكبرى، للعالم: وتعني دثوره وانفراط عقد نظامه.

والمُعاد في المَعَاد: البدن والنفس معاً.

وأقوى برهان على قيامة العالم «**الحركة الجوهرية**»، التي غايتها إيصاله وما فيه إلى صور الموجودات في علم الله تعالى.

٦ - خلود العذاب الأُخروي:

لا يقطع الشيرازي رأياً في مسألة العذاب الأخروي، وتَراه يتأرجح بين إثباته كما تفيد النصوص الدينية القطعية في ذلك، وبين نفيه كما ذهب بعض من كبار الصوفية قبله، عندما تأولوا نصوصاً أخرى في مثل قطعية تلك، إضافة إلى منظورات خاصة بهم.

وهذا التأرجح هو نتيجة محاولة التوفيق بين رأيين متقابلين تماماً.



الفصل السادس

الشيرازي معاصراً

ليس هناك عندي من أحد سبق عصره، ما دام وجوده في العالم، داخلاً فيه «الزمان» بوصفه واحداً من مقومات هذا الوجود.

وإنّما هناك من تكلّم ولم يأخذ كلامه المدى الذي كان يقصده صاحبه من قبل معاصريه؛ خاصَّةِ الناس - فضلاً عن عامتهم - إلا قليلاً.

ولعل السبب أن هذا العظيم أو ذاك، مثله كمن لديه قبس يريد إشعال غابة كبيرة من أفهام الناس، يبدأ فلا تكفيه المدة اللازمة لاشتعال تلكم الأذهان، وعندما تشارف الأمور أن تبلغ غايته، يكون هو قد انتهى أجلاً، لكأنه شعاع حبٍ قدم من الأزلية برق في سماء كوننا، تغشّاها في لمحة فكان الحمل الخفيف ذاك العظيم، في حين عاد إلى مصدره.

وإذا صح ما قلنا على العظماء قاطبة، فهو صحيح على حكيم شيراز من باب التضمن بلسان المناطقة.

وسأعرض هنا بعضاً من أمور قال بها الشيرازي من قبيل الاستشراف الوجودي، وأتى من بعده من أكّدها، بطريق التجربة الحسية، واستوثقها الناس، لأنها كذلك، رغم أن النتيجة واحدة، وصل إليها صاحب الحدس، وصاحب الحس.

ولا أريد هنا التقليل بأيِّ حال من قيمة التجربة الحسّية، المبنية عليها العلوم الطبيعية، إذ إنه لو لم يُراعَ لكل علم منهجه، لحدثت فوضى عمَّت

عالم المعرفة وعمَّته، واختلاطٌ عاد بالإنسان إلى دياجير الجهل المطبق، ناكصاً به إلى ما دون العقل النظري، الذي هو قوام إنسانيته.



٦ - ١: مفهوم التطور:

يعد مفهوم التطور لدى الشيرازي من أهم اللوازم الضرورية لنظريته في الحركة الجوهرية، أو قل هو ترجمة لهذه النظرية الفلسفية في عالم الأحياء (البيولوجيا).

ويرى أحد باحثي الشيرازي[١] أن الأخير، أخذ مسألة التطور، أو النشوء والارتقاء من مصادر ثلاثة في الفكر الإسلامي هي:

أ - النظرية التي بسطها الفارابي (ت ٩٥٠م) في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة عن تعاقب الامتزاجات»[٢]، والتي تعكس بعض التقدم الارتقائي لتلك الحقبة.

ب - إخوان الصفا (النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي، الرابع الهجري) الذين قدّموا أول نظرية عن النشوء والارتقاء في الفكر الإسلامي[٣]. وفيما يلي مقتطفات منها:

---

(١) **العلوي، هادي: نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، (م.س)، ص ص٨٨-٨٩.

(٢) وذلك في فصل **«القول في مراتب الأجسام الهيولانية في الحدوث»** ولا يذكر عنه العلوي شيئاً. وخلاصة هذا الفصل: أن الأجسام المادّية تتكون عبر مراحل أربع من التطور التصاعدي تنتظم الجماد والنبات والحيوان والإنسان، ويسمي الفارابي كلاً من هذه المراحل بـ«اختلاط». انظر:

- الفارابي، **المعلّم الثاني أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط٢، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م، والفصل المذكور يغطي ص ص٣٨-٤١.

(٣) يلخص العلوي ما يريده في هذا الموضوع، لكنه يذكر أن إخوان الصفا، عرضوا نظريتهم في الرسالة العاشرة، وليس كذلك، بل في السابعة كما سيرد في موضعه.

«فقد بان بما وصفنا أن آخر الرتبة النباتية، متصل بأول المراتب الحيوانية..

واعلم يا أخي بأن أوّل مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النبات، وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان، كما أن أول المرتبة النباتية متصل بآخر المرتبة المعدنية، وأول المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء كما بيّنا قبلُ..»[1].

«إن رتبة الحيوانية مما يلي رتبة الإنسانية ليست من وجه واحد ولكن من عدّة وجوه. وذلك أن رتبة الإنسانية - لما كانت معدناً للفصل وينبوعاً للمناقب - لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان ولكن عدة أنواع؛ فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثل القرد، ومنها ما قاربها بالأخلاق النفسانية كالفرس في كثير من أخلاقه، ومنها كالطائر الإنساني أيضاً، ومثل الفيل في ذكائه، وكالببغاء والهزار ونحوهما من الأطيار الكثيرة الأصوات والألحان والنغمات.

ومنها النحل اللطيف الصنائع، إلى ما شاكل هذه الأجناس، وذلك أنّه ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم إلا ولنفسه قرب من نفس الإنسانية..

فهذه الحيوانات في آخر مرتبة الحيوان مما يلي رتبة الإنسان، لما يظهر فيها من الفضائل الإنسانية»[2].

ج - ابن مسكويه (٣٢٠ - ٤٢١هـ/ ٩٣٢ - ١٠٣٠م):

وذلك في مؤلفيه «**الفوز الأصغر**» و«**تهذيب الأخلاق**»[3]، متابعاً «**إخوان الصفا**». يقول في «الفوز الأصغر»:

---

(١) **إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا**، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج٢، الرسالة السابعة من الجسمانيات الطبيعيات، ص١٦٨.

(٢) المصدر السابق، المجلد نفسه، الرسالة نفسها، ص١٧٠.

(٣) ولا يشير العلوي إلى موضع رأيه عن التطور، في كل من الأثرين المذكورين.

«اتصال الموجودات يكون بامتزاج العناصر الأُوَل في النبات، وهو على مراتب ثلاث، وبين كل واحدة منها مراتب كثيرة بدءاً من أنواع الحشائش وانتهاءً إلى الكرْم والنخل، وبعد بلوغه هذا الأفق الأعلى من النبات قرب من الحيوان - كما في النخيل - الذي أوّلُ أفقه الصدف والحلزون، الذي له حس واحد هو اللمس، فالخُلد وما شابهه من ما يمتلك أربع حواس، فالحيوان الكامل الذي له خمس حواس، وأعلاها الفَرَسُ من البهائم، والبازيُّ من الطير.

وآخر آفاق الحيوان العليا اقترابها - رغم شرف مرتبتها الحيوانية - من مرتبة الإنسان. ولكنها إذا ما نسبت إليه كانت مرتبتها خسيسة كالقرود وما شابهها من أنواع الحيوان الأخرى»[(١)].

ثم يأتي بعد ذلك أنواع الإنسان القريبة من الحيوان كالبدائيين، الذين يأخذون كثيراً من صفات الحيوان، إلا أنهم في الدرجة الدنيا من الإنسانية.

وأعلى أفق في الإنسان اقترابه من رتبة الملك واتصال روحه المسمى في القرآن بالروح القدس[(٢)].



وفي «**تهذيب الأخلاق**» لا يخرج فحوى ما قاله في الموضوع عما ذكرنا آنفاً، وذلك في «**المقالة الثانية**»[(٣)]: [الخلق وتهذيبه، الكمال

(١) ابن مسكويه، الشيخ الإمام أبو علي أحمد: كتاب الفوز الأصغر، [لا . ط]، بيروت، دار مكتبة الحياة، [لا . ت]، الفصل الأول من المسألة الثالثة في النبوات، «في مراتب موجودات العالم واتصال بعضها من بعض وببعض»، ص ص٨٥-٩١.

(٢) المصدر السابق، الفصل نفسه، الصفحات نفسها.

(٣) ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: تهذيب الأخلاق، تحقيق: زريق، قسطنطين، بيروت، الجامعة الأميركية في بيروت، منشورات العيد المئوي، ١٩٦٦، ص ص٦٤-٦٩.

الإنساني وسبيله][1]، إلّا أن هناك زيادة في المقام، وضع لها المحقق عنواناً فرعياً هو: [المرتبة الإنسانية العليا][5]، مفيدٌ ذكرها:

«**فإذا صار إلى آخر أُفقِه [أي الإنسان][2] اتصل بأول أفق الملائكة، وهذا أعلى مرتبة من الإنسان، وعندها تتأحد الموجودات، ويتصل أولها بآخرها، وآخرها بأولها، وهو الذي يسمى دائرة الوجود.**

لأن الدائرة هي التي قيل في حدِّها: إنها خط واحد يبتدي بالحركة من نقطة وينتهي بعينها.

ودائرة الوجود هي المتأحدة التي جعلت الكثرة وحدة، وهي التي تدلُّ دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها، وحكمته وقدرته وجُوده، تبارك اسمه، وتعالى جدّه، وتقدّس ذكره»[3].



والحقيقة أن الفارابي، وإخوان الصفا، يأتي على ذكرهما الشيرازي مرات عديدة، في ثنايا ما يكتب، فمن ذلك وهو في صدد كلامه على التناسخ:

«. . . **إن المتأخرين كأبي نصر**، وأبي علي ومن يقتفي أثرهما، لما لم يظفروا بتحقيق النشأة الأخروية الجزئية للنفوس الحيوانية، المنسلخة عن الأبدان الطبيعية. . .

وهذا ما ذهب إليه **إخوان الصفا**. . »[4].

لكنه لا يذكر ابن مسكويه مطلقاً، ولا ضير في ذلك ما دام هذا لا

---

(١) عنوانان من المحقق، الأول رئيسي.

(٢) ما بين المعقفين مني.

(٣) المصدر السابق: ص٦٩.

(٤) **الشيرازي: أسرار الآيات**، (م.س)، ص١٥٠.

يخرج عن الإطار العام، بل وحتى في التفصيلات الخاصة، عن نظرية «**إخوان الصفا**»، حتى ليمكن القول إنّه يكررها .

٦ - ١ - ١: حدود التطور عند الشيرازي وسماته:

حدود التطور هذه نجدها عند حكيم شيراز في كلامه على الأصل الثالث من الأصول الممهدة لكونه تعالى عقلاً بسيطاً :

«الأصل الثالث : أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ، أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى ، لأن وجود الشيء الخاص به هو : ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجة عن ماهيته[(١)] وحدِّه»[(٢)] .

ويبين شارحاً ذلك أن «منشأ ذلك ومبناه على أحكام الوجودات وأنحائها من الشدة والضعف ، فقد يكون لأمر واحد ، وجود ضعيف ، ووجود آخر قوي .

وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك بوجوده في وجود آخر ، والانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل وأقوى .

فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي يكون عبارة عن الجسم النامي ، متى كان قوياً في باب التغذية ، والتنمية ، والتوليد ، (كالأشجار) ، **يكون تامّاً بالفعل في باب نوعه ، فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر ، وقوة أخرى كمبدأ[(٣)] الحس .**

وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطف والمواد

---

(١) في الأصل : «مهيته» .
(٢) الأسفار : ج٦ ، ص٢٦٨ .
(٣) في الأصل : «كمبدء» .

الحيوانية، فإنّه صالح لأن ينتقل من نوع إلى نوع أكمل منه [كدودة القز وتحولاتها] فيصير المعنى النوعي المحصّل في باب النبات، معنىً جنسياً مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان.

فظهر: أن الوجود المحصَّل الخاص بالجسم النامي، هو الذي وجدت به الأشجار، لا الذي يوجد به الحيوان.

وكذا القياس في الحيوان بالنسبة إلى الإنسان، وكل جنس بالنسبة إلى نوع تحته من الأجناس والأنواع المترتبة.

فظهر وتبين مما قررناه: أنّه يجوز أن يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر»[(١)].



أما أهم سمات هذا التطور فهي:

أ - **أنّه صاعد دوماً**، يقول:

«إن العناصر إذا امتزجت - بإذن الله واستخدامه للقوى العالية - وخرجت بسبب اعتدال مزاجها عن صرافة تضادّها وتعصّبها عن قبول الفيض الرحماني؛ فتصير قابلة لأثر من الحياة[(٢)].

- **فأوّل** ما قبلته من إفاضة الله: هي الصورة الحافظة لتركيبها وهي **الصورة المعدنية**.

- **ثم** إذا وقع لها امتزاج أتم، حصل مزاج أعدل، وأقرب إلى الوحدة الجمعية، قبلت أثراً آخر من آثار الحياة[(٣)] أشرف وهي **النفس النباتية**، شأنها التغذية، والتنمية، والتوليد.

(١) الأسفار: ج٦، ص ص٢٦٨ -٢٦٩.

(٢) في الأصل: «الحيوة».

(٣) المصدر السابق نفسه.

- فإذا امتزجت امتزاجاً، وحصل لها مزاج أتم وأفضل، وإلى الوحدة الخالصة أميل، تهيأت لقبول أصل الحياة[١]، بعدما استوفت درجات المعادن والنبات، بفيضان النفس الحيوانية الشاعرة، المحرِّكة بالاختيار..»[٢].

ويمضي مؤكداً:

«فقد تبين أن وجود الإنسان لم يحدث من الله إلّا بعد استيفاء الطبيعة جميع درجات الأكوان، وطيها منازل النبات والحيوان.

فيجتمع في ذاته جميع القوى الأرضية، والآثار النباتية، والحيوانية، وهذا أول درجات الإنسانية، التي اشترك فيها جميع أفراد الناس..»[٣].



ويعضد رأيه من وجهة أخرى، وهو يدلل على بطلان تناسخ النفوس:

«أما البرهان العرشي على بطلان التناسخ بالمعنى الأول[٤]، فهو أنك قد علمت فيما مضى من القول:

أن النفس في أوّل الكون، درجتها درجة الطبيعة الجرمية، ثم تترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادّة، حتى تجاوز درجة النبات والحيوان، فالنفس متى حصلت لها فعلية لأمر حسِّي، أو خيالي، أو عقلي، فيستحيل

(١) في الأصل: «الحيوة».

(٢) الشيرازي: أسرار الآيات، (م.س)، ص١٣٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٧.

(٤) وهو «انتقال نفس من بدن إلى بدن مباين له، منفصل عنه في هذه النشأة، بأن يموت حيوان وينتقل إلى حيوان أو غير حيوان، وسواء أكان النقل من الأخس إلى الأشرف، أم بالعكس[*]..»:

- الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص٥٥٧.

(*) في الأصل: «.. وسواء كان ...... أو..».

أن ترجع[١] تارة أخرى إلى القوة المحضة والقابلية الصِّرفة إياها[٢]»[٣].

ب - أنّه مرتبط بالإيمان:

السمة الثانية التي تميز مفهوم التطور لدى الشيرازي: أنَّه آيلٌ في سيره التصاعدي إلى الله، راجع إليه تعالى، فهو محدد بغاية، صائر إليها، وليس عمياوياً:

«ومن اكتحل عينه بنور الإيمان، وتنوّر قلبه بسطوع آيات القرآن، يجدْ أعيان العالم دائماً متبدّلة، وتعيّناتها المترادفة متزايلة، خَلقاً من بعد خلق، وطوراً بعد طور، سايرة سائلة إلى طريق الآخرة متوجهة إلى الله، راجعة إليه»[٤].

٦ - ١ - ٢: مدار نظرية الشيرازي في التطور:

يبسط الشيرازي نظريته في التطور في فصل من الأسفار يجعل له عنواناً معبّراً هو:

«**في بيان أن الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة** والشرف، وأن المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي **على التدريج**، فكأن هاهنا[٥] طبيعة واحدة شخصية **متوجهة نحو الكمال**، سائرة إلى عالم القدس، **مترقية من أدنى المنازل إلى أرفعها**»[٦].

---

(١) في الأصل: «يرجع».
(٢) في الأصل: «إيّاه».
(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٥٥٨-٥٥٩.
(٤) المصدر السابق: ص٤٢٦.
(٥) في الأصل: «هيهنا».
(٦) الأسفار: ج٥، الفصل ١٨، ص٣٤٢.

ويكاد ما يعرضه هنا أن يكون مطابقاً حرفياً لما ذهب إليه «ابن مسكويه» في المقام، ومن قبله «إخوان الصفا».

وفحوى نظرية التطور الشيرازية، بعبارات مكثفة، هو:

«أن كل مرتبة من الموجودات محتاجة إلى ما قبلها في وجودها.

وإذا وصلت الطبيعة إلى التي بعدها بإعداد ما قبلها، صارت موجبة لما قبلها على الوجه الآخر.

والإنسان لا يتم له كمال إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله»[1].

لكنما الجديد الذي جاء به حكيم شيراز، هو موضعة النظرية التي لم يكن السبَّاقَ إليها - كما أشرنا - ضمن عطائه الفلسفي العام، لا سيما إقامة الرابطة الوثيقة فيما بينها وبين نظريته في «الحركة الجوهرية».

٦ - ١ - ٣: نصيب النظرية من المعاصرة:

لا تكاد تذكر كلمة «التطور» في الفكر المعاصر، حتى يقترن بها اسم تشارلز دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢)، بل لقد غدا مفهومه من بعده شبه معيار في قياس أي مفهوم آخر حوله عليه، قرباً منه، أو بعداً عنه، سواء في العلم الفيزيقي، أو الفكر، أو الاجتماع، بعد إذ سحبت نظريته ذيولها على هاتيك الحقول، من حيث المؤدى الفكري، لا من حيث مجالها التخصصي الأصلي في عالم الأحياء «البيولوجيا».

وانقسم الناس حيالها إلى مفكر شديد الإنكار عليها، وإلى مؤيِّدٍ غالي التأييد لها، وإلى من هو بين هذا وذاك، بدرجات متفاوتة.

وتقوم نظرية دارون كما هو معروف على أن الحياة «صراع في سبيل

---

(١) الأسفار: ج٥، الفصل ١٨، ص٣٤٨، بتصرف طفيف جداً.

البقاء» للأنواع الحالية المتجددة من أصل واحد أو بضعة أصول، وتنوعت في زمن مديد بناء على «قانون الانتخاب الطبيعي» المنفرع من قانون تنازع البقاء وهو القانون الأساسي في نظريته، إضافة لقوانين ثلاثة ثانوية هي:

أ - قانون الملاءمة بين الحي والبيئة الخارجية.

ب - قانون الاستعمال والإهمال لعضو ما في الكائن الحي، وفق متطلباته البيئية.

ج - قانون وراثة الصفات المكتسبة من أجيال سابقة لعضوية ما[١].



وجاء من بعد دارون مواطنه هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)، ليدفع بمادّية دارون وآليته التي ابتدأها بنظريته، إلى أقصاهما، رغم اصطناعه «**نظرية في المطلق المجهول لكي يدع الباب مفتوحاً للدين والأخلاق**»[٢] دون تمكنه من إقامة الدليل على أن فكرة المطلق تعبر عن وجود مفارق يضمنهما[٢].



مضى على طريق سبنسر - من بين مَن مضى - بدايةً، علم كبير يعدُّ مفصلاً من مفاصل التاريخ الفلسفي المعاصر، لا في فرنسا وحدها، أو في أوروبا وحسب، وإنما على الصعيد العالمي، ذلكم هو «**هنري برغسون**» (١٨٥٩ - ١٩٤١).

بدأ برغسون مادّياً - كما أشرنا - لكنه انتهى أن يكون واحداً من أهم زعماء الفلسفة الروحية المعاصرة.



وما يهمني هنا - وأنا في مجال الحديث على الشيرازي، ونصيب

---

(١) كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، بيروت، دار القلم، [لا. ط]، [لا. ت]، ص٣٥٢.
(٢) المصدر السابق، ص٣٥٩.

نظريته في التطور من المعاصرة - أن أشير إلى بضع نقاط يتقارب فيها الشيرازي، وبرغسون ذهنياً، رغم فارق ما بينهما من الزمن الذي يبلغ قريباً من ثلاثة قرون.

وليس في هذه المقاربة من اعتساف، فبرغسون تأثر بمصادر شرقية بعيدة، يقول «بنروبي»:

«وبمعنى ما نستطيع أن نعدَّ **ثيوصوفيات الشرق**، وخصوصاً الثيوصوفية العبرانية، مصادر بعيدة للبرجسونية[1]. «**ورابندرنت طاغور**»، لم يكن مخطئاً تماماً حين أجاب عمن سأله رأيه في البرجسونية[1] فقال: إن الهند مرَّت بهذا المذهب منذ زمان طويل، وأن هذه الفلسفة لا بدَّ قائمة في مكان ما في مذاهبها القديمة»[2].



ولعل أهم نقاط هذه المقاربة، ما نجده في كتاب «**التطوّر الخالق**»، أو «**التطور المبدع**»[3] لبرغسون، والذي قال عنه وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠)، لدى ظهوره:

---

(١) النص منقول عن مترجم مصري.

(٢) بنروبي، ج: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا*، ترجمة: بدوي، د. عبد الرحمن، ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م، ج٢، ص١٧٦.
قلت: هذه العبارات وأمثالها، يجب أن تؤخذ على أنها - إن صدقت - كلمة حق، بغضِّ النظر عما يراد بها، أو توظيفها في غير المجال العلمي.
وهناك محاولة في هذا الصدد للفيلسوف الألماني المعاصر «**يورغن هابرماس** «Jurgen Habermas» في كتاب له بعنوان: «الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي» ترجمة الدكتور نظير جاهل، ونشره المركز الثقافي العربي (بيروت/ الدار البيضاء) في طبعته الأولى عام ١٩٩٥.

(٣) كذا يترجمه الدكتور جميل صليبا، انظر:
- برغسون، هنري: التطور المبدع Lévolution Crétice! ترجمة: صليبا، د. جميل، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، مجموعة الروائع الإنسانية - اليونسيكو، ط١٩٨١.

(*) الصواب: مصادر الفلسفة المعاصرة في فرنسا وتياراتها؛ فلا فصل بين المضاف والمضاف إليه في العربية.

«كل إنتاج يبدو لي ناقصاً، بالنسبة إلى هذه المعجزة الإلهية، إنها معجزة في تاريخ الفلسفة، وبداية عصر جديد. .»[١].

وهذه النقاط هي:

أ - تلاقي فكرة الشيرازي عن الوجود مع فكرة برغسون عن **«الدفعة الحيوية»**.

ب - قيمة الحدس لدى كليهما، يقول برغسون في ذلك:

«. . إن **الحدس** - بفضل ما يقيمه بيننا وبين سائر الكائنات الحية من اتصال أساسه المشاركة الوجدانية، وبفضل ذلك التمدد الوجداني الذي يخلقهُ فينا - يستطيع أن يدخلنا في المجال الخاص للحياة، التي هي تداخل متقابل **وخَلق متصل إلى غير نهاية**»[٢].

ولطالما أعلى الشيرازي من قيمة الحدس والمعرفة الحدسية فيما مرَّ معنا قبلاً[٣].

ج - منظور كلٍ منهما عن العالم المادّي، يقول برغسون:

«والخلاصة: أننا لا نستطيع أن ندرك التطور الحقيقي إلّا إذا استبعدنا الرموز العلمية التي خُلقت من أجل العمل.

وعندها سيرى الفيلسوف: **أن العالم المادّي ينحل إلى سيّال بسيط وإلى جريان مستمر، أي إلى صيرورة.**

وعندها أيضاً يهيئ نفسه لأن يجد **الديمومة الحقيقية في مجال الحياة والشعور**»[٤].

---

(١) برغسون، هنري: التطور الخالق، ترجمة: الكسم، د. بديع، وتلخيصه، من كتاب: تاريخ الفلسفة المعاصرة، إعداد: قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، كلية الآداب، جامعة دمشق، ١٤٠١-١٤٠٢هـ/ ١٩٨١-١٩٨٢م، ص١٤.

(٢) المصدر السابق: ص٥٧.

(٣) وخاصة في مسألة **«العلم الحضوري»** في نظرية المعرفة عنده.

(٤) المصدر السابق: ص٩٧.

ولا يبعد هذا الكلام عما قاله حكيم شيراز في نظريته عن الحركة الجوهرية وتفسير العالم المادّي في ضوئها، إن لم نقل إنه مطابق تماماً له.

٦ - ٢: نظرية «الانفجار العظيم»:

بعد استعراض تاريخي للنظريات العلمية، التي حاولت تفسير نشوء الكون وبدْئه، يقدمه صاحبا كتاب «**العلم في منظوره الجديد**» نقرأ فيه:

(وأخيراً تقدم الفيزيائي جورج غاموف (George Gamov) في عام ١٩٤٨ بعد أن جمع الأدلة المستمدة من تباعد المجرّات ومن دورة حياة النجوم برأي مفاده: **أن الكون نفسه نشأ من تمدد بدئي للمادة أطلق عليه اسم «الانفجار العظيم»**، ويفترض أن كرة النيران فائقة الحرارة، قد تمدّدت بسرعة كالانفجار ثم بردت.

وباستخدام الفيزياء النووية بيّن غاموف كيف أن الجسيمات دون الذرّية، التي كانت موجودة في أسبق المراحل أنتجت - بتأثير درجات الحرارة والضغوط اللاحقة - ذرّات الكون حديث النشأة.

وفضلاً عن ذلك بيّن أنّه، نتيجة لعمليات التمدد والتبريد، لا بدَّ من تشتّت وهج خافت من الإشعاع الأساسي بشكل منتظم في جميع أرجاء الكون. وظلّ تنبؤ غاموف معلّقاً طوال عدة أعوام، ثم اكتشف آرنو بنزياس (Arno Penzias)، وروبرت ويلسون (Robert Wilson) في عام ١٩٦٥ بمحض المصادفة[١] وباستخدام جهاز ضخم لالتقاط الموجات الصغرى، إشعاعاً ضعيفاً منبعثاً من الفضاء.

وبعد أن قاس بنزياس وويلسون هذا الإشعاع بدّقة لم يسبق لها مثيل، وجدا أنّه يقرب من ٣,٥ درجة فوق الصفر المطلق. ولم يكن الإشعاع أشدَّ

(١) في الأصل: «الصدفة»، والصواب ما أثبتنا.

كثافة في اتجاه الشمس أو في اتجاه مجرّة درب التبّانة (Milky Way)، ولذا لا يمكن أن تكون المجموعة الشمسية أو المجرّة مصدر هذا الإشعاع. فلم يبقَ إلّا تفسير واحد وهو أنّه بقية من الإشعاع الأصلي الناتج من «الانفجار العظيم». وهذا الدليل القائم على المعاينة، أكّد نظرية الانفجار العظيم.

فعالمنا إذاً: تولّد في أعقاب تمدّد هائل في المادّة. ويشير حجم التمدّد ومعدّل سرعته الحاليّان إلى أن الكون بدأ منذ ما يتراوح ما بين ١٢ و٢٠ مليار سنة، وفي جزء من السكستليون Sextillion (١٠٠٠,٠٠٠)٦ من الثانية بعد البداية، كانت كل المادّة الموجودة في الكون معبّأة في مساحة أصغر كثيراً من الحيّز الذي يشغله بروتون واحد. وكانت الكثافة في تلك المرحلة تهول الخيال؛ **تصوّرْ أن الكواكب والنجوم والمجرّات بكاملها، وكلّ المادة والطاقة في الكون، كانت جميعها محتواة في حيّز لا يكاد حجمه يعادل شيئاً.**

وفي لحظة الصفر من بداية الزمن كانت الكثافة غير متناهية، دون حدوث أي تمّدد في المكان على الإطلاق(١). وكانت تلك اللحظة **لحظة بداية المكان والزمان والمادّة. وينبغي ألا نتصور أن الانفجار العظيم أحدث تمدّداً في المادّة** في مكان قائم بالفعل، **فالانفجار العظيم هو نفسه تمدد المكان.** وهذا يمكن أن يفهمه العقل ولكن لا يمكن أن يتصوره الخيال»(٢).



(١) أي دون وجود حركة، بعبارة أخرى.

(٢) أغروس، روبرت م؛ وستانسيو، ج.ن: العلم في منظوره الجديد، ترجمة: خلايلي، د.كمال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٣٤، جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ/ فبراير (شباط) ١٩٨٩م، الفصل الرابع «الله» ص ص٦١-٦٢.

ويرى الدكتور علي التميمي أن هناك تقارباً بين نظرية غاموف، وبين حكيم شيراز في نقطتين:

أ - «ووجه التقارب بين نظرية غاموف في الانفجار العظيم، ونظرية الحركة الجوهرية هو أن كليهما يظهر نوع الحركة ووقوعها في المادة الأولى باتجاه الطبيعة، على حد تعبير صاحب نظرية الحركة الجوهرية.

فجورج غاموف يقول: إن الكون نشأ من تمدد بدئي للمادة أطلق عليه «**الانفجار العظيم**».

ومحمد بن إبراهيم الشيرازي يقول: بوقوع الحركة الاشتدادية في الجوهر باتجاه الطبيعة، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان.

وبمقدار ما أن نظرية الانفجار العظيم قد جاءت على لسان عالم في الفيزياء الفلكية، الذي اطّلع على جملة من المعلومات والتجارب الخاصة بالأفلاك والمجرّات والنجوم، فإن نظرية الحركة الجوهرية قد جاءت على لسان فيلسوف مشائي عرف بالتعمق في مجال الفلسفة الإلهية والعرفان.

وإذا كان نيوتن [١٦٤٣ - ١٧٢٧] في فيزياء القرن السابع عشر مع ديكارت [١٥٩٦ - ١٦٥٠] في فلسفة القرن السابع عشر كذلك[١]، قد شكلا المنطلق الأساسي للنظرة المادّية في العلوم، والتي طغت على الفكر العالمي بما يزيد عن ثلاثمائة عام؛ فإن محمد بن إبراهيم صدر المتألهين في الفلسفة الإسلامية، وجورج غاموف في نظرية الانفجار العظيم وفي

---

(١) لا يسلم هذا الكلام تماماً، فلديكارت جانب روحي في فلسفته يتجلى في «الثنوية» عنده، التي تكوّن مفتاح حياته العلمية والعملية، وقد أخذها عن الديانة المسيحية، وقد بينت ذاك في رسالتي للماجستير:
«المنهج العلمي بين ديكارت وميل» غير المطبوعة والموجودة نسخة منها في إضبارتي لدى قسم التسجيل للدراسات العليا، في كلية الآداب، جامعة دمشق.
ولعل الاستشهاد بفلسفة هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) كان أنسب.

مجال فيزياء الفلك، يشكلان المنطلق الجديد لترشيد مرحلة جديدة في الفكر العالمي يتجه إلى إعطاء العقل دوره في الحياة العلمية، مثلما يعطي الإرادة والروح دورهما المطلوب في استكمال مسيرة الحياة دون إغفالهما - كما فعلت نظريات القرنين[(١)] الثامن عشر والتاسع عشر، حين حدث ذلك على لسان دارون في أصل الأنواع، وفرويد [١٨٥٦ - ١٩٣٩] في التحليل النفسي - وإذا تحقّق ذلك فإن الثقافة العربية تفخر في أنها قدّمت للمرحلة العلمية والفكرية الجديدة - التي يتطلع إليها العلم - نظرية في الفلسفة»[(٢)].

ب - «وهو أخيراً يلتقي اليوم [أي الشيرازي]، أو تلتقي به مسيرة العلوم المعاصرة، التي يقود زمامها فيزياء الذرّة، وعلم الكونيات، ومباحث جراحة الأعصاب، ونظريات علم النفس الحديثة، التي قبلت نظرية الانفجار العظيم[(٣)] على أنها إنجاز علمي هائل نجح في تصوير نقطة البدء في مسيرة الكون، وأكّدته التجارب العلمية لاحقاً..»[(٤)].

٦ - ٣: إدخال الزمن بعداً رابعاً في العالم:

الفيزياء علم تجريبي يتناول العالم في جزئياته وظواهره المحسوسة

---

(١) في الأصل: «القرن كذلك».

(٢) التميمي، د. علي: نظرية الحركة الجوهرية والإبداع الفلسفي، مجلة الثقافة الإسلامية، (م.س)، ص٢١٤.

(٣) هذه النظريات مذكورة في كتاب «العلم في منظوره الجديد»، (م.س).

(٤) التميمي، د. علي: نظرية الحركة الجوهرية والإبداع الفلسفي، مجلة الثقافة الإسلامية، (م.س)، ص٢١٥.
ونقطتا التلاقي اللتان نقلتهما من التميمي من تعليقه على النص الذي أخذته في بداية البند «نظرية الانفجار العظيم»، والذي ذكره في مقالته.

بغية ضبطها كميّاً ومعرفتها بصورة يسهل فيها التعامل معها لخدمة الإنسان، وجعل حياته المادّية أفضل ما يمكن، في ضوء هذه المعرفة والضبط.

لكن المتمعن في تتبع أعلام هذا العلم وما قدموه يرى في آخر الشوط، أن أي واحد منهم، لم يستطع حينما بلغ ذروة مسيرته العلمية إلا أن يقدّم تصوراً عن العالم يضمّنه في فرضية هي أقرب ما تكون إلى الصورة الفلسفية، موسعاً بذلك من مجال بحثه في الجزئيات لينطلق متلمساً بعقله الجبار «الكل»، وكأنما يأبى ذهنه أن يقف عند المهم، ولا يَفِدَ منه إلى الأهم.

مثله في هذه المرحلة، مثل أي فيلسوف رسم صورته الخاصة عن العالم، بطريق التأمل الذهني النظري المجرَّد.

وينطبق ما قلناه على العالِم الذي ارتبطت باسمه نظرية النسبية وهو ألبرت آينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥)، حينما أتى ليحطم ضيق النظرية النيوتونية[١] التي طبعت عصرها كلّه بطابعها، لاسيما في العلوم، والذي أُطلق عليه العصر الكلاسيكي (التقليدي) تبعاً لها.

(يقول آينشتاين في كتابه «النسبية»: إن غير الضالعين بالعلوم الرياضية يكتنفهم الغموض عندما يسمعون عن «**الأبعاد الأربعة**» ويعتقدون أن ذلك ضرباً من الخيال، وعلى الرغم من هذا فإن القول بأن العالم الذي نعيش فيه هو عبارة عن عالم متصل له أبعاد أربعة هو قول واضح صريح.

الفضاء هو متصل ذو ثلاثة أبعاد ونعني بذلك أنه بإمكاننا تعيين وضع نقطة بوساطة ثلاثة أعداد نسميها إحداثيات النقطة، وتكون عندها النقطة مردودة إلى جملة مقارنة هي عبارة عن ثلاثية فراغية (س، ع، ص).

وتُحدِّد الإحداثيات الثلاثة س، وع، وص، مكان النقطة الثابتة،

(١) نسبة إلى العالم الإنكليزي المعروف إسحق نيوتن.

ويوجد بجوار النقطة المعتبرة عدد غير محدود من النقط تكون قريبة من النقطة المفروضة كما نشاء. وتُحدَّد هذه النقط بإحداثيات س١، وع١، وص١، تكون قيمتها قريبة قرباً لا متناهياً من القيم س، وع، وص. نعبّر عن ذلك بقولنا: «**الفضاء متصل**».

ولما كانت ثلاثة إحداثيات كافية لتحديد الفضاء المدروس، صحَّ عندها القول بأن الفضاء المعتبر، متَّصَلٌ ذو ثلاثة أبعاد.

فشريط سكة الحديد هو متَّصَلٌ ذو بعد وحيد، وتكفي إحداثية واحدة لتحديد وضع القطار على هذا الشريط. ويمرُّ القطار على شريطه بأوضاع تحددها إحداثية واحدة تتحوّل قيمتها بشكل مستمر.

ويحتاج قبطان الباخرة في تحديد موقعه على سطح البحر إلى إحداثيين، فسطح البحر هو عبارة عن متَّصَل ذي بعدين تُحدَّدُ أوضاع نقاطه بتقاطع خط طولٍ مع خط عرض. ويقود الطيار طائرته في متَّصَل ذي ثلاثة أبعاد، ويُحَدَّد وضع الطائرة بثلاثة إحداثيات: خط الطول، وخط العرض، والارتفاع عن سطح البحر.

ولكن إذا تُرِكَ القطار على شريطه، وسارت الباخرة على سطح البحر، وحلّقت الطائرة في الجو، احتجنا عندها إلى تبيان كيفية تغيّر الموضع بتغيّر الزمن.

وتحتاج عندها دراسة حركة القطار إلى إحداثيين: البعد عن محطة معينة، **والزمن**.

وتحتاج دراسة حركة الباخرة إلى ثلاثة إحداثيات: خط الطول، وخط العرض **والزمن**.

وتحتاج دراسة تحليق الطائرة إلى أربع إحداثيات: خط الطول، وخط العرض، والارتفاع عن سطح البحر، **والزمن**.

وقد أثبتت التجارب الفيزيائية المتعدِّدة أنه من المستحيل تحديد

حركتنا بدلالة الأثير الساكن أو الجملة المطلقة، فكأن المكان المطلق (الأثير الساكن أو الجملة المطلقة) يتوارى عنا، وإذا كان موجوداً حقاً فلا شيء يدعوه كي يتوارى، فهو إذاً غير موجود على الإطلاق.

كذلك دلّت التجارب العديدة أن الزمن المطلق غير موجود أيضاً، والحوادث المتواقتة في جملة مقارنة معيَّنة يمكنها أن لا تكون متواقتة في جملة ثانية، فلا يصح إذاً القول بوجود زمن متماثل في كافة الجُمل، فالتواقت نسبي إذاً.

فماذا ينبغي أن نضع مكان الجملة المطلقة والزمن المطلق؟ ينبغي أن نصطنع مفهوماً جديداً وبسيطاً يمكننا استخلاصه من تجاربنا اليومية؛ مفهوماً لم يتضح فحواه ولم تظهر نتائجه الباهرة إلّا بعد أن شرح أسسه العالم الرياضي «**مينكوسكي**» (Minkwski) أستاذ آينشتاين ١٩٠٩.

يقول مينكوسكي: لا يمكننا تعريف قياس طول الشيء إلا متى عيّنا لحظة قياس هذا الطول. كذلك لا يمكننا قياس فترة زمنية إلّا متى عيّنا المكان الذي يتم فيه هذا القياس. وخلص من ذلك أن: **المكان والزمان هما شيئان امتزجا امتزاجاً وثيقاً وطبيعياً بحيث لا يمكننا البتة فصلهما عن بعضهما.**

ولما كان المكان المطلق غير موجود، والزمان المطلق غير موجود أيضاً، يفرض علينا عندها منطق الأشياء اعتبار مزيج الاثنين حقيقة طبيعية واقعية نسميها بالزمان - المكان أو «**بالعالم**» (Univers).

ومفهوم العالم، هو مفهوم بالغ الأهمية، ينبغي أن نألفه وأن نؤمن بأننا لا نعيش في فضاء متصل ذي ثلاثة أبعاد نضيف إليه الساعات لقياس الزمن، وإنما نعيش فعلاً في «**عالم**» ذي أبعاد أربعة)[١].

(١) داغر، الدكتور مرسيل: النسبيّة من نيوتن.. إلى آينشتاين، دمشق، دار اليقظة العربية، الباب=

والخلاصة: أن العالم متصل مكاني - زماني لا يشكل الزمن مجرد إضافة على الأبعاد الثلاثة المعروفة وهي الطول والعرض والعمق، وإنما العالم يتكون من النسيج المكاني (ذي الأبعاد الثلاثة المذكورة) - الزماني، تكاملَ اللُحمة والسَّدى.



ولنرَ الآن مفهوم صدر الدين عن الزمن، يقول:

«**إن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، لا الشيء الخارج عنها إليه. وهو معنى نسبي، والأمور النسبية والإضافية، تجددها وثباتها** كوجودها وعدمها، تابعان لتجدد ما نُسبا[1] إليه وثباته، فضلاً عن نفس النسبة والإضافة، كمفهوم الانقضاء والتجدد.

فهاهنا ثلاثة أشياء: تجدّد شيء، وشيء به التجدّد، وشيء متجدّد.

والأول: معنى الحركة، والثاني: المقولة، والثالث: الموضوع.

وكذا خروج الشيء من القوة، أو حدوث الشيء لا دفعة؛ معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك، أو الحادث، وغير الذي به الخروج والحدوث.

وكما أن في الأبيض أموراً ثلاثة:

- الأبيضية: وهي معنى نسبي انتزاعي.
- وبياض.
- وشيء ذو بياض.

فكذلك فيما نحن فيه. فالخروج التجددي من القوة إلى الفعل: هو معنى الحركة، ووجودها في الذهن لا بحسب الخارج.

= الثاني، القسم الأول، الفصل التاسع، المتصل الزماني -المكاني ذو الأبعاد الأربعة، طبعة ١٩٦٤، ص ص٢٣٣-٢٣٥.

(١) في الأصل: «نُسِبَ».

- وأما ما به الخروج منها إليه أولاً: فهو[1] نفس الطبيعة.

- وأما الشيء القابل للخروج: فهو[2] المادة.

- وأما المُخرِج: فهو جوهر آخر؛ ملكي، أو فلكي.

- وأما قدر الخروج: فهو الزمان؛ فإن ماهيته مقدار التجدد والانقضاء، وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة..»[2].

ويؤكد الشيرازي أن الزمان هو مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها:

«**فالزمان: عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها، من جهة تقدّمها وتأخرها الذاتيين.** كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة.

فللطبيعة امتدادان. ولها مقداران:

أحدهما: تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم، ومتأخر، زمانيين.

والآخر: دفعي مكاني يقبل الانقسام [الحقيقي] إلى متقدم، ومتأخر، مكانيين.

ونسبة المقدار إلى الامتداد، كنسبة المتعين[3] إلى المبهم.

وهما متحدان في الوجود، متغايران في الاعتبار»[4].

وقد ذكر العلّامة الطباطبائي حاشية هامّة على هذا الكلام جاء فيها:

«**هذا صريح في أنّه يرى للطبائع الجرمية أربعة أبعاد: الطول،**

---

(١) في الأصل: «فهي».

(٢) الأسفار: ج٣، ص ص١٠٩-١١٠. ووضع الشاهد بهذا الشكل مني.

(٣) المقدار = المتعيّن = الواقعي (العالم الخارجي) ن.ح.
الامتداد = المبهم = الخيالي ن.ح.

(٤) الأسفار: ج٣، ص١٤٠.

والعرض، والعمق، والزمان»[1].

وباللغة الرياضية:

أن العالم بدل أن كان ثلاثي الأبعاد (طول، عرض، عمق) معبرّاً عنه بـ«ح٣ **أي لكل بعد محور على الجملة الديكارتية (الثلاثية)، صار يعبر عنه بـ«ح٤ بإضافة البعد الرابع (ز) الزمن. إلى جملة أخرى رباعية ابتكرها العالم الأرجنتيني لوديل (Lodel)** [2] عام ١٩٥٥.

ويرمز للجملتين الديكارتية، والرُّباعية كما يلي على الترتيب:

ح٣ = (س، ع، ص).

ح٤ = (س، ع، ص، ز). أي بزيادة محور الزمن على الأولى.



وفي ضوء هذا المفهوم النسبي للزمن، يرى الشيرازي مقدار يوم القيامة:

«ومن عجائب هذا اليوم، أن مقداره بالنسبة إلى طائفة: خمسين ألف سنة[3]، وبالنسبة إلى طائفة أخرى: لمحة واحدة[4]وحكاية الجوهري[5]في هذا الباب نافعة جداً.

---

(١) الأسفار: ج٣، الصفحة السابقة نفسها.

(٢) المقصود هنا أنه ابتكر تمثيلها بيانياً على الورق ذي البعدين. انظر لمعرفة كيفية ذلك:
- داغر، د. مرسيل: النسبية من نيوتن.. إلى آينشتاين، (م.س)، ص٢٤٣-٢٤٥.

(٣) إشارة لقوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤].

(٤) وهذا إشارة لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]

(٥) وهذه الحكاية هي أن الجوهري «خرج بالعجين من بيته إلى الفرن، وكانت عليه جنابة، فجاء إلى شط النيل ليغتسل، فرأى وهو في الماء مثل ما يرى النائم، كأنّه في بغداد وقد تزوّج وأقام مع المرأة ست سنين، وأولدها أولاداً، ثم رُدَّ إلى نفسه وهو في الماء، وفرغ من غُسلِه وخرج وأخبر أهله بما أبصره في واقعته، فلما كان بعد أشهر، جاءت تلك المرأة التي رأى أنه تزوجها في الواقعة تسأل عن داره، فلما اجتمعت به عرفها وعرف الأولاد وما أنكرهم. وقيل لها: =

وفي الأزمنة والأمكنة وتفاوتها، طولاً وقِصراً - بحسب تفاوت النشآت كثافة ولطافة - أسرار عجيبة، لا يليق إيرادها في هذا المقام»[1].

والخلاصة: أن الزمن الذي دخل بُعداً رابعاً في العالم - رياضياً - هو ما جعله حكيم شيراز من مقومات الحركة، التي تنتظم أشياء عالمنا، وبالتالي عالمنا كلّه، ملتقياً بذلك مع نظرية علمية معاصرة.

٦ - ٤: الاهتمام بالبيئة:

يكاد الاهتمام بالبيئة أنّ يكون معلماً من المعالم الإيجابية، التي تميّز الداعين اليوم إلى عالم أفضل، حتى لقد شكل الدّاعون إليه منظمات عالمية من أمثال «**السلام الأخضر**»، أو أحزاباً في بعض الدول الغربية، أُطلق عليها «**أحزاب الخُضر**» تتدخل في سياسات دولها، بهدف حماية البيئة والمحافظة عليها.

ويبدو أنّ هذا الاهتمام لم يَفُتْ فيلسوفنا. وهو إن دعا إليه عملياً، فلكي يبين صلة الإنسان بالمخلوقات الأخرى حوله، وليدلل بذلك، على الأصل النظري لهذه الصلة.

يقول الشيرازي وهو في صدد الكلام عن العقل المستفاد:

«.. فإن الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوّناته الحسّية، هي خلقة الإنسان، وغاية خلقة الإنسان العقل المستفاد، أي المشاهدة للعقليات والاتصال بالملأ[2] الأعلى.

= متى تزوج بك؟ قالت: منذ ستّ سنين. وهؤلاء أولاده مني». انظر:
- ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، (م.س)، الباب الثالث والسبعون، ج٢، ص٨٢.

(١) **الشيرازي**: **مفاتيح الغيب**، (م.س)، المفتاح التاسع عشر، المشهد السادس، ص٦٣٤.

(٢) في الأصل: «**بالملاء**».

وأما سائر الأكوان من النبات والحيوان، فلضرورات تعيّش الإنسان، واستخدامه إياها، كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[١]، ولئلا يهمل فضالة المواد التي خلق من صفوها الإنسان، كما في الحديث: «**أكرموا عمتكم النخلة، فإنها**[٢] **خُلقت من بقية طينة آدم**».

فالعناية الإلهية اقتضت أن لا يُفوَّت حق كل عنصر، بل يصيب كل مخلوق من الحقوق نصيباً وسهماً، ويقدّر له قدراً وقسماً به يليق»[٣].



والشاهد صريح الدلالة على ما ذهبنا إليه من اهتمام حكيم شيراز بالبيئة، مؤسساً إياه على ما يمتلك من ثوابته الثقافية.



٦ - ٥: تقنية «الاستنساخ» الحيوية:

طلعت علينا العلوم البيولوجية (الحيوية) قبيل انتهاء النصف الثاني من العقد الماضي[٤] باكتشاف غير مسبوق في مجاله، أطلق عليه

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

(٢) في الأصل: «فإنه».

(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص ص٥٢٢-٥٢٣.

(٤) لمزيد من الاطلاع فيما يتعلق بـ«الاستنساخ» انظر:
- محمد، د. عبد الخالق: العلم والتكنولوجيا إلى أين؟
صحيفة «القبس» الكويتية في عددها الصادر بتاريخ ١٤/ ٣/ ١٩٩٧م.
- غنيم، د. كارم السيد: النُسخ الكربونية بالهندسة الوراثية - الرحلة من مندل إلى دوللي (٢-٤): صحيفة «البيان» الإماراتية بتاريخ ١٤/ ٤/ ١٩٩٧م.
مغربي، أحمد: الاستنساخ، هل يلغي الإنجاب البشري؟
صحيفة «النهار» اللبنانية بتاريخ ١٩/ ٤/ ١٩٩٧م.
وكلّها تعتمد أساساً على مقال حول الموضوع نُشرت تفاصيله في مجلة «الطبيعة» Nature الإنكليزية في ٢٧ شباط ١٩٩٧م.

«**الاستنساخ**»، ورافق الإعلانَ عن هذا الكشف إنجازُه تطبيقياً متمثلاً في نعجة إنكليزية سموها «**دوللي**». وقوام «**الاستنساخ**» هذا هو أنّه يمكن من خلية حيّة، تخليق كائن حي كامل على شاكلة الفرد من النوع الذي أُخذت منه تلك الخلية، عبر تكثيرها ومعالجتها بطرق تقنية خاصة ومعقّدة.

وما لبث أن انقسم الناس حول هذا الكشف العلمي - ككل جديد - إلى مؤيدٍ بحماس، ومعارضٍ بشدة، وإلى من هو بين بين.

وانبرى الطرفان المتقابلان، يدافع كل منهما عن موقفه بشكل يناسب هذا الموقف؛ فقد سلط المؤيدون الضوء على إيجابيات هذا الكشف طبيّاً من أنه يمكن عن طريقِهِ شفاء بعض الأمراض، واستعمال أجهزة عضوية بوساطته، بما يشبه «**قطع التبديل**» تؤخذ من فرد آخر غير الفرد المريض، وهذا على صعيد واحد من صعد الحياة وعلى مستوى النوع الإنساني وحسب، ناهيك عن الصعد الأخرى، والأنواع الأخرى.

كما وجّه المعارضون الانتباه إلى السلبيات من هذا الكشف، أمثال:

العلاقة الأدبية والقانونية ما بين الأصل الذي أخذت منه خلية الفرع المُستنسَخ، وبين الفرع، إنْ أُطلِق العَنانُ لهذا الأسلوب وتمَّ - فرضاً - استنساخ فرد إنساني؟

ثُمَّ ما الضامن والضابط لعدم تخليق طاغية عُتلٌ من عتاة الأرض، أو مجرم سفّاح يعبث في مجتمعه فساداً وفجوراً، أو خائن خسيس يعمل فيما يضادّ مصالح شعبه وأُمّته؟

وهناك الكثير لدى الطرفين يقوله كلٌ من مثل ما ذكرنا.

والناظر المتمعن في حجج هؤلاء وأولئكم، يتبين أن الكلام لا يدور حول الكشف نفسه، وإنما عن «**توظيف**» هذا الكشف، وبهذا ينتقل الحديث من مجال الكشف الذي هو مجال علمي، إلى مجال آخر هو مجال استخدامه وهو مجال أخلاقي.

فالعلم بطبيعته محايدٌ من حيث كينونته، وإنما تستطيع أن تحكم على نتائجه وفق إرادة من يوجهه، خيراً كانت هذه الوجهة أم شرّاً.



وأنا هنا لا أقصد حين أتكلم عما يمكن أن يتراءى من مفهوم «الاستنساخ» في نص شيرازي، سوى الناحية العلمية المجردة عن توظيفها أخلاقياً. يقول حكيم شيراز وهو في صدد تعداد شُبَه المنكرين الحشر، ودفعها:

«ومنها [أي من هذه الشبهات]:

إن جرم الأرض محصور محدود، ممسوح بالفراسخ والأميال والذراع، وعدد النفوس غير متناهٍ، فلا يفي مقدار الأرض، ولا يسع لأن تحصل منه الأبدان الغير المتناهية.

والجواب الحق - بما مرَّ من الأصول - أن لا عبرة بخصوصية البدن، وأن تشخّصه والمعتبر في الشخص المحشور، جسمية ما، ما أي جسمية كانت.

وأن البدن الأخروي، ينشأ من النفس بحسب صفاتها، لا أنّ النفس تحدث[1] من المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا.

ولك أن تجيب: **إنّ المقادير قد تزداد[2] حجماً وعدداً من مادة واحدة.**

فإن الهيولى[3] قوة قابلة محضة، لا مقدار لها في نفسها، ولا لها اختصاص بحدٍّ خاص، وعدد معين، بل تعرض[4] لها المقادير

(١) في الأصل: «يحدث»

(٢) في الأصل: «يزداد».

(٣) في الأصل: «هيولى».

(٤) في الأصل: «يعرض».

والانقسامات من خارج، وهي في نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية. . »[١].

ومرّة أخرى يلتقي صدر الدين مع كشف علمي معاصر.



تلك لُمَعٌ من تلاقي حكيم شيراز مع بعض نظريات معاصرة لم يكن الهدف منها أن أُدخِلَ الشيرازي في صفوف العلماء المعاصرين في واحد أو أكثر من الحقول التي يمثلها هؤلاء، بقدر ما كانت الغاية منصبة على تلمس اللحظة الحدسية في الاستشراف الوجودي، تلك اللحظة التي لا يمكن دونها الوصول ولو لأدنى حقيقة يحيط بها مبدع، في أيٍ من حقول الإبداع، فلسفة، أو علماً، أو شعراً، أو فنّاً. .

هذه اللحظة التي أشبه ما تكون بسنا برق يضيء ما حوله فينكشف على سبيل الإضاءة العامة في هذه الإيماضة السريعة جداً، والمركّزة جداً. فلا تكون الرؤية خلالها تتجه إلى تلمس المزايا والتفاصيل، بقدر ما يكون المبدع خلالها مسترقاً السمع لصوت الوجود، يعود به البصر خاسئاً وهو حسير، ويعود به كيانه وبصيرته ممتلئين معرفة ويقيناً، على قدر طاقة احتماله.

هذا النور الوجودي يشبه في تقطعاته - التي سببها كثافة المتلقي المادية، قلَّت أو كثرت - مصباحاً قوياً في حفلة مظلمة، حيل بين نوره وبين ما يقع عليه بحاجز دوار، ذي منافذ للنور مغطاة بزجاجات متعددة الألوان. .

فالأشياء الواقع عليها الضوء هي هي، بينما تراءى كل مرّة بلون جديد وفق زاوية النظر التي تكون خاصّة بموضع المشاهد. . فيعرف منها وينكر. .

(١) الأسفار: ج٩، ص ص٢٠٠-٢٠١.

ولم أتتبع هنا كل ما يمكن أن يتلاقى به صدر الدين مع بعض وجوه لعلوم - معاصرة، مما قد أشار إليه بالطريقة السالفة مثل «فلسفة اللغة»(١)، أو نظرية «تراتب الأنماط»(٢)، خشية الإطالة، فضلاً عن أن ذلك يجدر به بحث كامل مستقل، وحسبي الإشارة هنا.

خلاصة الفصل السادس:

يلتقي الشيرازي مع نظريات ومفاهيم معاصرة هي:

١ - **التطور**: ومدار نظرية حكيم شيراز في التطور، أن كل مرتبة من الموجودات محتاجة إلى ما قبلها في وجودها، وإذا وصلت الطبيعة إلى التي بعدها بإعداد ما قبلها، صارت موجبة لما قبلها على الوجه الآخر، ولا يتم كمال الإنسان إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله.

ويمتاز تطور الشيرازي بأنّه صاعد دوماً، ومرتبط بالإيمان.

وهو يلتقي مع برغسون في نظريته عن «**التطور الخالق**» بأمرين: مفهوم «**الدفعة الحيوية**» البرغسوني، وقيمة الحدس الرفيعة لدى كل من الشيرازي وبرغسون.



٢ - نظرية «**الانفجار العظيم**» الفلكية:

ويلتقي فيها الشيرازي مع غاموف صاحبها في فكرته عن أن الكون بدأ من «**انفجار عظيم**» في كتلة نيران ضخمة. وذلك في نقطتين: نوع الحركة التي يظهرها كل منهما في المادة الأولى باتجاه الطبيعة، ونجاح غاموف في تصوير نقطة البدء في مسيرة الكون.

---

(١) يقول مثلاً: «. . . إذ الأسامي بإزاء المعاني العقلية، لا بإزاء الهويات العينية. . .».
الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م. س)، ص ص ٣٢٧ - ٣٢٩.

(٢) المصدر السابق: ص ص ١٨، ٢١.

٣ - النظرية النسبية لآينشتاين:

ووجه اللقيا هو إدخال الزمن بعداً رابعاً في العالم، لا يضاف إلى الأبعاد الثلاثة المعروفة فيه (الطول، والعرض، والعمق)، ولكن بما الزمان مكوّن أساسي من مكونات العالم، ليصبح ذا أبعاد أربعة هي (الطول، والعرض، والعمق، والزمن) فيكون العالم بذلك متَّصَلاً مكانياً - زمانياً، وأنَّ لكل جملة متحركة زمنها الخاص بها.

٤ - الاهتمام بالبيئة:

وهنا يلتقي حكيم شيراز مع الاهتمام العالمي المعاصر بالبيئة وسلامتها، بما هي هامّة لضرورات تعيّش الإنسان من جهة، وعدم تفويت حقّ كل عنصر، ليصيب كل مخلوق سهمه ونصيبه وقَدْره وقَسمه اللائق به من الوجود، وفق ما اقتضته العناية الإلهية من جهة أخرى.

---

٥ - تقنية الاستنساخ الحيوية:

ويقوم أساس هذه التقنية على تخليق فرد من نوع حيوي ما، من خلية واحدة مأخوذة من فرد مشابه له في النوع.

وكذلك يقول الشيرازي: بإمكانية زيادة المقادير حجماً وعدداً، من مادّة واحدة.

ولقاء صدر الدين مع تلكم المفاهيم والنظريات المعاصرة، إنّما هو عن طريق «**الاستشراف الوجودي**» لا المعرفة الحسيّة.



الفصل السابع
نظرة نقدية عامة لفلسفة الشيرازي

وتتناول هذه النظرية ما كان لعطاء حكيم شيراز الفلسفي من مزايا، كما تبرز ما أُخِذَ عليه من أمور، وسنبدأ بذكر المآخذ والإيرادات عليه:

٧ - ١ - ١: نقد طريقة صدر الدين:

يلخص خواجوي - وهو من أشهر محققي الشيرازي المعاصرين - نقد طريقة الشيرازي أو فلنقل نقد منهجه، بأمور ثلاثة ذهل عنها هي:

أ - **طرد الجدل الخفي**: الذي يكون نتيجة عدة إطارات تفرض مسبقاً على الذهن وتمنعه من حرية الحركة عن طريق المعرفة، يعتبرها أصولاً مسلَّمة أو قضايا حقّة، ثم يعمل جهده في الذَّب عنها والاستدلال عليها[١] وبعبارة أخرى معاصرة: نفي «**التمذهب**» أو «**الفكرة المسبقة**».

ب - **التفكيك بين الطريقة الفلسفية وبين الطريقة التجريبية**[٢]، أو ما يمكن تسميته: الفصل ما بين المنهج الفلسفي وبين المنهج التجريبي، ففي حين يتناول الأوّل الأمور الكليّة العامة، ينصب اهتمام الثاني على العلوم الجزئية. وقد أثبت صدر الدين عدداً من القضايا التجريبية بالطريقة الفلسفية.

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، مقدمة المحقق، ص ص (م-ن).
(٢) المصدر السابق، الصفحة (ن).

ج - عدم افتراض كل قضية أصلاً منتجاً لقضية أخرى: ولذا لم يستفد من أصول فلسفته ومسائلها الرئيسية تلك الاستفادة المرجوَّة منها؛ أي أنه لم يعدَّه عنصراً في استخراج القضايا[١].



ورغم أن المحقق لا يأتي بشاهدٍ واحد على ما يذهب إليه في الأمور الثلاثة المذكورة آنفاً، إلا أن كلامه لم يجانب الصواب قيد أنملة، فهو صحيح كلَّ الصحة.

وسأورد الأمثلة التي تبين صوابيّة حكمه على طريقة الشيرازي، بقدر ما تبين صوابية حكمي على محقّقه.

وعلى **الأمر الأوّل:** يمكننا أن نذكر دفاعه عن أبرقليس، وردَّ القول عنه:

إنّه دهري[٢].

كذلك دفاعه عن أنباذوقليس في قوله بالبحث والاتفاق[٣] (المصادفة).

ذاهباً في ذلك إلى أنّ ما قالاه هو من قبيل الرموز والتجوّزات كما هي عبارة الحكماء الأقدمين - الذين يحبّهم ويجلّهم - وعلينا فهم ما ورائهما:

«ثم لا يخفى أن عادة الأقدمين من الحكماء - تأسياً بالأنبياء - أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوّزات، لحكمة رأوها، ومصلحة راعوها،

(١) المصدر السابق: ص (ن). أعطيت صفحات مقدّمة المحقق حروفاً عوضاً عن الأرقام التي أعطيت لصفحات الكتاب.

(٢) المصدر السابق: ص ص٤٠٥-٤٠٦، و٤٢٢-٤٢٣.

(٣) **الأسفار:** ج١، ص٢١٠.

مداراة مع العقول الضعيفة، وترؤفاً عليهم، وحَذَراً عن النفوس المعوّجة العسوفة، وسوء فهمهم»(١).



وتصلح فقرات الفصل السابق - بقراءة أخرى - أمثلة على **الأمر الثاني**، إذا ما أخذنا بعين النظر التركيز على الجانب المنهجي فيها.

كما في وسعنا أن نشير إلى قضيتين مثالين على **الأمر الثالث**: إحداهما نظرية والأخرى عملية، هما من أوّليات التراث الإسلامي الشيعي.

- **الأولى**: مفهوم العصمة، والعصمة لغة هي مطلق الحفظ. واصطلاحاً، حفظ الله تعالى المعصوم ظاهراً وباطناً من ارتكاب أيّ صغيرة أو كبيرة، مما يخالف الشرع، وهذا أمر يتفق عليه جمهور المسلمين، إلا أن الشيعة تمدُّ مفهوم العصمة ليشمل إلى جانب الأنبياء، ومنهم نبي الإسلام ﷺ، الأئمة الأثني عشر من آل بيته عليهم السلام.

- **والثانية**: مسألة تقليد الفقيه المجتهد الحيّ، وعدم جواز تقليد الميّت، وللمقلد أن يقلد المجتهد الحي ويبقى على تقليده حتى وإن مات المجتهد، ولكن لا يحق حتى لمن كان المجتهد حياً في حياته ولم يقلده، أن يقلّده بعد موته.



ووجه التطابق في كلٍ من القضيتين مع نظرية الشيرازي في الحركة الجوهرية - وهي محور فلسفته التي يقرأ الوجود كلَّه في ضوئها - أن مفهوم العصمة هو واحد لدى كل من النبي والولي من الأئمة عليهم السلام، وإنما الفرق في «شدّة» هذا المفهوم؛ حيث يبلغ لدى النبي أقصاه بينما يكون للولي حظّه

(١) الأسفار: ج٨، ص٣٦٤.

الحدّي الذي لن يصل أبداً إلى قدر عصمة النبي بأي حال. ويمكن فهم هذا بناء على نظرية حكيم شيراز، ولكن صدر الدين لم يفعل هذا.

وحول مسألة تقليد المجتهد الحي، فإنها لتعطي دفعاً متسقاً مع القضايا المستجدة التي تواجه الفقه الحياتي بمسائل تتطلب منه إجابة عليها، وتظل الأحكام مهما تغيرت متوافقة مع متطلبات المجتمع، وتبقى دوماً معاصرة لها، ولا تترك واحدة منها دون القول بموقف الفقه الشرعي حيالها. وهذا التغير المتطور دوماً، ينسجم كذلك مع نظرية الحركة الجوهرية. وكذلك لم يُبدِ الشيرازي إشارة حول هذا الموضوع. ومثله في الحالين كمن أحسن في صقل سلاحه، ولم يستخدمه في مواضع تقتضي إعماله.



٧ - ١ - ٢: التكرار:

كثيراً ما يكرر صدر الدين فكرة ما في أعماله، وقد تنبّه لهذا بعض محققيه:

ففي الإشارة إلى الصراط من «**رسالة الحشرية**» يلاحظ أصفهاني أنّ هذا تكرّر لدى الشيرازي في مواضع أخرى[1] مما كتب يحدّدها كما يلي:

- «المظاهر الإلهية»، ص٧٧[2]
- «أسرار الآيات»، ص١٩٣.
- «**شواهد الربوبية**»، ص٢٩١.
- «**الأسفار**»، ج٩، ص٢٨٥.
- «**مفاتيح الغيب**»، ص٦٤٤.
- «**العرشية**»، ص٢٦٣.

---

(١) رسائل أصفهاني، (م.س)، «رسالة الحشرية»، ص٢٤٤. ووضع الشاهد بهذا الشكل مني.
(٢) يقابل هذا الموضع في الطبعة التي اعتمدناها ص١٥٣.

وفي مسألة خلق العالم يكتب الأشتياني حاشية طويلة جاء في آخرها كلام فيما نحن بصدده:

«.. وجميع التغيّرات العرضية والإعدادية، لا بدّ أن تنبعث[١] عن الطبيعة الجوهرية، لأن فاعل جميع الحركات هو[٢] الطبيعة الجسمانية، والطبيعة الثابتة لا تصير علّة المتجدد والمتغير.

وإن شئت تفصيل هذا الكلام، **فعليك بالمراجعة إلى الأسفار، وسائر كتب المصنّف**»[٣].



وفي أحد التعليقات التي يسطرها الأشتياني على كتاب «**المظاهر الإلهية**» يذكر ما يلي:

«قوله ص١٤٦، س١١: قال سقراط معلّم أفلاطون، «أما الذين ارتكبوا الكبائر فإنهم يُلقَون في طرطارس.. الخ».

نقل المصنِّف في أكثر كتبه هذا الكلام، من سقراط[٤]، ولم نتحقق مأخذ هذا النقل إلى الآن»[٥].



ويقول عن الميزان المذكور في القرآن الكريم:

«واعلم أن هذا الميزان برهان معرفة الله وصفاته، وأفعاله، وملائكته، وكتبه، ورسله، ومُلكه، وملكوته.. وقد شهد الله لهم بالصدق. وتفصيل ذلك مذكور في «**المفاتيح الغيبية**».

---

(١) في الأصل: «ينبعث».
(٢) في الأصل: «هي».
(٣) **الشيرازي**: **المظاهر الإلهية**، (م.س)، ص١١٠. من حاشية للأشتياني.
(٤) في الأصل: «من السقراط».
(٥) المصدر السابق، ص١٩٢.

واعلم أن الموازين الواردة في القرآن. . . وتفاصيلها، وبيان كل منها، وكيفية استنباطها من القرآن المجيد مذكورة هناك»[١].

كما يقول في المشهد السابع من «**أسرار الآيات**»:

«وقد ورد في هذا الباب [الهيئات الراسخة في النفس، المسماة حكمة: مَلَكَة، وشرعاً: ملاكاً أو شيطاناً] من طريق أهل البيت عليهم السلام، وغيرهم، أحاديث كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله، منها ما روي عن قيس بن عاصم، أنّه قال صلى الله عليه وآله: «**يا قيس إنّ مع العِزِّ ذلاً، وإنّ مع الحياة[٢] موتاً، وإن مع الدنيا آخرة، وإن لكل شيء[٣] رقيباً، وعلى كل شيء[٣] حسيباً، وإن لكل أجل كتاباً، وإنّه لا بدَّ لك من قرين يُدفنُ معك وهو حيّ، وتُدفنُ معه وأنت ميت، فإن كان كريماً أكرمك، وإن كان لئيماً أسلمك ولا تُحشر إلا معه، ولا تُسأل[٤] إلا عنه فلا تجعله إلّا صالحاً، فإنّه إن صلح أنستَ به، وإن فسد لا تستوحش إلا منه، وهو فعلك**».

فانظر يا وليي في هذا الحديث تجدْ فيه لباب معرفة النفس، وفيه بيانها وشرحها، من أراد الإطلاع، فليطالع كتابنا الكبير المسمى بـ«**الأسفار الأربعة**»، والمجلّد الأوّل من تفسيرنا الكبير، المسمى ذلك المجلد المفتتح بـ«**مفاتيح الغيب**»، وغيرهما من المطوّلات والمتوسطات»[٥].

---

(١) **الشيرازي: أسرار الآيات**، م.س، ص ص٢٠٨-٢٠٩. والموضع الذي يشير إليه هو في:
- الشيرازي: مفاتيح الغيب، م.س، المفتاح السادس، ص ص٢٩٩-٣٠٤.

(٢) في الأصل: «**الحيوة**».

(٣) في الأصل: «**شئى**»

(٤) في الأصل: «**تسئل**».

(٥) المصدر السابق: ص ص٢٠٤-٢٠٥؛ وهو في المفاتيح ص٦٤٩؛ وفي الأسفار: ج٩، ص٢٩٤.

ويمكننا أن نأخذ من الشاهدين الآنفين ونقول في ضوئهما:

أ - أن «**أسرار الآيات**» موجز لـ «**مفاتيح الغيب**».

ب - تدور كتب الشيرازي على محورين:

- إما أن يكون بعضهما تلخيصاً لبعض؛ «**الأسرار**» **تلخيص** «**المفاتيح**»، و«**المفاتيح**» **تلخيص** «**الأسفار**».

- أو أن بعض مواضيع «**الأسفار**» التي طرحتها الرسائل، عولجت بصورة مستقلة، وربما موسّعة أكثر مما جاء في «**الأسفار**» مثل: «**المبدأ والمعاد**»، و«**اتحاد العاقل والمعقول**»، و«**الحشرية**»... الخ.

وهي بذلك (الكتب) أشبه بكتلة بناء مركزية، مؤثثة بأنواع مختلفة، موجودة مرتّبة جانب بعضها. تحيط بهذا البناء كتل فرعية، يحوي أثاثها نوعاً برأسه من تلك الأنواع الممتدة معاً في الكتلة المركزية، دون غيره من الأنواع الأخرى.

وإنما يختلف ترتيبها في كل كتلة فرعية بحسب شكل الكتلة، وبزيادات أو نقصانات جزئية جداً، وشكليةٍ لا تطال المضمون العام الذي إذا ما جمع من الفروع كان كلَّه.

وربما كانت الكتلة الفرعية مختصرة لما في المركزية فتكون حاوية على أفراد أقلَّ من هذه الأنواع، أو إذا كانت صغيرة نسبياً حوتْ نوعاً واحداً.

وكذلك الأمر في «**الأسفار**»، وما سواه.



٧ - ١ - ٣: التشويش في النقل:

ويأخذ هذا التشويش صوراً مختلفة من عدم الدقة في النقل، إلى عدم تسمية المصدر المنقول منه، إلى عدم ذكر المصدر والاكتفاء باسم صاحبه،

إلى عدم تسمية من ينقل عنه، إلى عدم وجود النقل الذي يعزوه إلى مصدره.

وسنذكر فيما يلي أمثلة على تكلم الصور:

يذكر الأشتياني في «**المظاهر الإلهية**» التعليق التالي وقد نقلناه قبلاً مجتزءاً[١]:

(قوله ص١٤٦، س١١: قال سقراط معلم أفلاطون: «**أما الذين ارتكبوا الكبائر، فإنهم يلقون في طرطارس.. الخ**».

نقل المصنف [أي الشيرازي] في أكثر كتبه هذا الكلام من سقراط[٢]، ولم نتحقق مأخذ هذا النقل إلى الآن.

مضمونه موافق لبعض الآيات والروايات والمأثورات الدالة على خروج بعض العصاة والفجّار من[٣] النار.

قوله: «ينادون منه خصومهم يسألونهم[٤] الإحضار على القصاص»، **لا يخلو من تشويش، بل غير صحيح.**

والأنسب أن يكون، يسألونهم[٥] العفو عن القصاص، أو ما يشبه هذه العبارة..)[٥].

ويتهم صدر الدين السهروردي صاحب «**التلويحات**» بالتناقض في النص التالي من «**شواهد الربوبية**»:

---

(١) في البند السابق.
(٢) في الأصل: «السقراط».
(٣) في الأصل: «عن».
(٤) في الأصل: «يستلونهم».
(٥) الشيرازي: المظاهر الإلهية، (م.س)، ص ص١٩٢-١٩٣.

«[١٥٢][١] ذهب صاحب «التلويحات» إلى أن تشخّص الأشياء وامتناعها من قبول الشركة إنما يكون بهوياتها؛ وهذا في الحقيقة يناقض قوله بعدم حصول الوجود في الأعيان. وأن أثر الجاعل نفس الماهية دون وجودها، وليس بمطلوب غير الماهية، والوجود شيء[٢] يسمى بالهوية.

من العجب أن الشيخ الإشراقي أقام حججاً كثيرة في أوائل إلهيات «التلويحات» على أن الوجود أمر اعتباري لا صورة له في الأعيان، ثم صرّح في أواخر هذا الكتاب بأن النفوس الإنسانية والعقول المفارقة، كلها وجودات عينية بلا ماهية وهل هذا إلا تناقضٌ صريح وقع من هذا العظيم»[٣].

ويكتب محقِّقُهُ أصفهاني، حاشية على هذا الكلام، هامة فيما نحن بصدده، (أيضاً «الأسفار» ج١، ص ٣٨ - ٣٩، **ولم نعثر عليه في المصدر** [أي التلويحات] **بألفاظه المنقولة**)[٤].



كما ينقل عن ابن عربي نصّاً غير موجود في المصدر الذي أحال إليه:

(.. وقد أشار إلى ذلك [أي إلى مرتبة الباء] الشيخ في **«فتوحاته»** في قوله: **«الباء أنواع ثلاثة:**

شكل الباء، ونقطتها[٥]، والحركة. فصار العوالم ثلاثة:

فالباء ملكوته، والنقطة جبروته، والحركة شهادة مُلْكِه»)[٦].

---

(١) المعقفان وما بداخلهما من المحقق أصفهاني.

(٢) في الأصل: «شئ».

(٣) رسائل أصفهاني: (م. س)، رسالة «شواهد الربوبية»، ص٣٢٠.

(٤) المصدر السابق: الصفحة نفسها، الحاشية رقم «٦».

(٥) في الأصل: «ونقطها».

(٦) المصدر السابق: رسالة «تفسير سورة التوحيد ٢»، ص٤٤٣.

ويعلّق المحقّق السابق نفسه على ذلك بحاشية هي:

(لم نظفر به في «الفتوحات»)[١].



ولا يعيّن صدر الدين أحياناً صاحب النصّ المنقول:

ففي سياق الاعتراض على كون الواجب حقيقة واحدة، يقول:

«.. **نعم ربما يقال**: بأنه [أي الوجود] عينٌ في الواجب، زائد في الممكن، بمعنى أنّ ذاته - تعالى - بذاته، مع قطع النظر عن غيره، مصداق للحكم بأنّه موجود، بخلاف الممكن، إذ ليس كذلك إلّا إذا لوحظ معه غيره»[٢].

فلا ذكر هنا للقائل، ولا موضع القول ومصدره. وقد فطن شارحه السبزواري إلى ذلك، فكتب على النصّ الحاشية التالية:

«والقائل: الحكيم الفاضل» «الكاتبي» في «حكمة العين» «فإنّه بعدما ذكر مفهوم الوجود، واشتراكه، ذكر هذا الكلام»[٣].



ويبدأ المشهد الثالث، من «**أسرار الآيات**» وهو عن تحقيق القبر وعذابه وثوابه قائلاً:

«**قال بعض الأكابر**: إن نفس الإنسان..»[٤] وفيه أيضاً: «**قال بعض أهل الكشف والشهود**: «كل من كُشِف الغطاء عن بصيرته وشاهد بعين

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) الأسفار: ج٦، ص١٩.

(٣) المصدر السابق نفسه، جزءاً وصفحة.

(٤) الشيرازي، أسرار الآيات، (م.س)، ص١٧٩.

القلب باطنه في الدنيا . .»[١] و«قال بعض العلماء: أصل هذا التنين حب الدنيا . .»[٢].



وأحياناً لا يعيّن المصدر والموضع المنقول منه النص إذا سمّى من ينقل عنه:

(قال أعظم المحدِّثين أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (طاب ثراه):

«**اعتقادنا في المسألة في القبر أنها حقٌّ لا بد منها . .**»[٣]. وكذلك نقرأ (اعلم أن الروح إذا فارق البدن العنصري، يبقى معه أمر ضعيف الوجود من هذا البدن، قد عُبِّر عنه في الحديث[٤] بعجز الذنب. وقد اختلفوا في معناه:

قيل: هو العقل الهيولاني. وقيل: الهيولى الأولى، وقيل: الأجزاء الأصلية.

وقال أبو حامد الغزالي: «**إنّما هو النفس وعليها النشأة الآخرة**».

وقال أبو زيد الرقراقي: «**هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير، عليه تنشأ[٥] النشأة الثانية**». وعند الشيخ ابن العربي: «**هما أعيان الجواهر الثابتة**»)[٦].

---

(١) الشيرازي، **أسرار الآيات**، (م.س)، ص: ١٨٠.
(٢) المصدر نفسه: ص١٨٢.
(٣) المصدر نفسه: ص١٨٠.
(٤) المصدر الحديث النبوي: «**ينشئ الله النشأة الآخرة على عجز الذنَب، الذي يبقى من هذه النشأة الدنياوية**».
- من حاشية الأشتياني، ص١٣٧.
(٥) في الأصل: «ينشأ».
(٦) الشيرازي، **المظاهر الإلهية**، (م.س)، ص ص١٣٧-١٣٨.

٧ - ١ - ٥: عدم تحقيق اليوم الآخر في التوراة:

يذهب الشيرازي إلى أن سبب اختلاف الملل والديانات في مسألة «المعاد»، هو غموض هذا الأمر ودِقته:

(واعلم أن اختلاف أصحاب المِلل والديانات في هذا الأمر وكيفيته إنمّا هو لأجل غموض هذه المسألة ودقّتها، حتى أن الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في طبقته، أحكموا على المبادئ، وتبلّدت أذهانهم في كيفية المعاد [كذا].

والكتب السماوية أيضاً متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى:

- إذْ في الإنجيل ورد: «**أن الناس يُحشرون ملائكة، لا يَطعمون، ولا يشربون، ولا ينامون، ولا يتوالدون**»[١].

- **وفي التوراة: «أن أهل الجنة يمكثون في النعيم عشرَ ألف سنة ثم يصيرون ملائكة، وأهل النار يمكثون كذا ثم يصيرون شياطين»)**[٢].

وتزيد مدة المكث لكل من أهل الجنة وأهل النار، في موضع آخر، حسبما يعتمد الشيرازي، وهو في صدد موضوع المَعَاد نفسه.

---

(١) هذا الكلام لم يرد لفظه في الإنجيل، وإنما ورد قريب منه، في المضمون نفسه:
(ودنا بعض الصدوقيين - وهم الذين ينكرون القيامة - فسألوه: «**يا معلِّم، إن موسى كتب علينا: إذا مات لامرئ أخ له امرأة وليس له ولد، فليأخذ أخوه امرأته ويُقم نسلاً لأخيه وكان هناك سبعة أخوة. وأخذ الأول امرأة ثم مات وليس له ولد فأخذها الثاني ثم الثالث حتى أخذها السبعة، وماتوا ولم يُخلِّفوا نسلاً ثم ماتت المرأة فلأيهم تكون هذه المرأة في القيامة؟ لأن السبعة اتخذوها امرأة**».
فقال لهم يسوع:
«**إن أبناء هذه الدنيا يتزوَّجون ويزَوِّجون أما الذين وُجدوا أهلاً للفوز في الآخرة والقيامة من بين الأموات، فلا الرجال منهم يتزوجون، ولا النساء يزوَّجن ولا بعد ذلك يموتون، لأنهم أمثال الملائكة..**»):
- لو ٢٠: ٢٧-٣٧

(٢) **الشيرازي: المظاهر الإلهية**، (م.س)، ص١٢٦.

«واعلم أن الكتب الإلهية المنزلة على الأنبياء ﷺ مختلفة الظواهر في باب البعث والقيامة، وإن كانت متفقة الأصل، وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مرَّ ذكره.

ففي التوراة: إن أهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر ألف سنة، ثم يصيرون ملائكة، وإن أهل النار يمكثون في الجحيم كذا أو أزيد، ثم يصيرون شياطين»[(١)].

ويكتب السبزواري على كلام الشيرازي الثاني حاشية منها:

(بل التوراة أكثرها أحكام وآداب، وليس فيها من علم التوحيد وعلم الأسماء والصفات، **وعلم الآخرة إلا قليل: «.. أنزلنا التوراة وفيها حكم الله»)**[(٢)].

وفضلاً عن اختلاف مدة المكث في النَّصيَن الشيرازيين، هناك ملاحظات نرى من الجدارة بمكانٍ، أن نشير إليها:

١ - إنّ ما قاله الشيرازي، لم يَردْ ذكره في التوراة - التي هي بين أيدينا - من حال أهل الجنة وأهل النّار، ومدة مكثهما فيهما.

٢ - ليس في التوراة ذكر قليل أبداً، لعلم الآخرة الذي جاء عند السبزواري.

٣ - لا يوجد في التوراة الحاليّة أي ذكر مطلقاً للآخرة، وهي من الثغرات التي لا يمكن تصورها في كتاب «سماوي»[(٣)].

---

(١) الأسفار: ج٩، ص١٨١.

(٢) هذه العبارة مأخوذة من آيتين في سورة المائدة هما: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ﴾ [المائدة: ٤٤]. .
﴿وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣]. ورقمهما على الترتيب ٤٣-٤٤.

(٣) تفصيل هذا ودوافعه موجود في:
- الحسن، نزيه، التفسير التوراتي للتاريخ - بحث في تشكيل العقل اليهودي، ط٢، دمشق، =

وما ذكره الرجلان (الشيرازي ومن بعده السبزواري) يطرح مسألتين كلتاهما مرّة:

أ - أن تكون التوراة المعتمدة لديهما غير التي بين أيدينا.

ب - أن لا يكون كلٌّ منهما قد اطلع عليها. إن لم تتغير.

وليس في الأمر دعابة.



٧ - ١ - ٦: أرستقراطية الشيرازي الفكرية:

الأرستقراطية الفكرية، أو بعبارة معاصرة دارجة «**النخبوية**»، سمة تلاحظ عند صدر الدين فهو يحظر حدَّ التحريم على سواء الناس وعامتهم الشروع في كسب علوم الحكمة الغامضة ويرسم منهجاً تراتبياً متسلسلاً لمن يريدِ سلوك سبيل تحصيلها، ودخول ساحتها، من خلال وضع علاج لمن «**تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة، ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض، فضلاً عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر**»(١). هذا العلاج هو:

«**بحلِّ شكوكه، وأن يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات أولاً.**

ثم بإحكام قوانين المنطق ثانياً.

ثم بانتقاله إلى مبادئ الطبيعيات.

= دار المجد، ١٩٩٢، المبحث الثالث: النظرية التوراتية العامة، الآثار المترتبة عليها. ص ص٢٠٨-٢١١.

(١) هذا هو القسم الثالث من إشكالات من لم يقرَّ أوّلَ الأوائل من الحكماء، وهو: كون قضيتي استحالة ارتفاع النقيضين، واجتماعهما. والقسمان الأوّلان هما:
أ - من لم يحصل له تصوّر أجزاء القضية.
ب - أو كونه معانداً.
والأقسام الثلاثة مذكورة في: - الأسفار: ج٣، ص٤٤٥.

ومنها - على التدريج - إلى ما فوق الطبيعة.

وبعد الجميع، يخوض في الإلهيات الصرفة.

وحرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة، لأن أهلية إدراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ[(١)]، والتوفيقُ لها من عند العزيز الحكيم»[(٢)].



ويوغل حكيم شيراز في نخبويته إلى درجة يصف فيها العوام بأنهم أنعام:

ففي صدد وجوب حمل فهم أمر ما على خلاف ظاهرة اللفظي، إذا ما خالف هذا الأمر برهاناً عقلياً يقول:

«.. إذا قام البرهان العقلي على امتناع اتصافه - تعالى - بصفة، ودلَّت ظواهر النقل على خلاف ذلك، وجب ارتكاب التجوّز وحمله على خلاف الظاهر، لشيوع ذلك في كلام البلغاء.

بل الكلام الغير مشتمل على المجازات والكنايات، وأنواع الاستعارات والتشبيهات، بمعزل عن الاعتبار، ملحق بكلام **العوام الذين هم كالأنعام**»[(٣)].

ويؤكد نظرته هذه في موضعين آخرين، لدى حديثه على الكتاب الكريم، فنقرأ في «أسرار الآيات»:

«فالقرآن بمنزلة مايدة نازلة من السماء إلى الأرض مشتملة على أقسام من الرزق لطوايف من الناس، ولكل منها رزق معلوم، وحياة[(٤)] مقسوم:

---

(١) بالمعنى الإيجابي أخلاقياً هنا «أي التفرد».

(٢) الأسفار: ج٣، ص٤٤٦.

(٣) رسائل أصفهاني، تفسير سورة التوحيد، ص٤٣٢.

(٤) في الأصل: «حيوة». والصحيح أن يقال: حياةٌ مقسومة، أو عيش مقسوم.

فالحكمة والبرهان لقوم، والموعظة والخطابة لقوم، والجدل والشهرة لقوم.

ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوايف الثلاث أغذية ليست بهذه المثابة من اللطف، بل أُنزل منها على حسب مقاماتهم في الكثافة والسفالة إلى حدّ القشور والنخالة، كما في قوله تعالى:

﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾(١)، فكما يوجد فيه اللبوب، كذلك يوجد فيه التبن والقشور، وهي **للعوام الذين درجتهم درجة الأنعام**. كما قال: ﴿مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾(٢)، وذلك لأن الغذاء يجب أن يكون مشابهاً للمغتذي»(٣).

وفي الأسفار: «.. فكما يوجد فيه [القرآن الكريم] اللبوب من الأغذية لذوي الألباب، كذلك يوجد فيه ما هو كالتّبن والقشور **للعوام الذين درجتهم درجة الأنعام**(٤)»(٥).



٧ - ١ - ٧: مكانة المرأة عند الشيرازي:

موقف الشيرازي من المرأة ليس بأفضل منه حيال العوام، إن لم نقل أقل منه، ونرى ذلك من خلال النصوص التالية:

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٥٩.

(٢) سورة النازعات، الآية: ٣٣.

(٣) الشيرازي: أسرار الآيات، (م.س)، ص٢١١.

(٤) هذا الموقف غير مستغرب من الشيرازي إذا ما عرفنا أنّه لا يَعدُّ كثيراً من العلماء أهلاً لما يقول، فكيف بالعوام؟
وفيه مشابهة مع الغزالي، فلأبي حامد كتاب عنوانه: إلجام العوام عن علم الكلام، لاحظ: «إلجام».

(٥) الأسفار: ج٩، ص٣٠٠.

«والعجب من أكثر المنتسبين إلى العلم، كيف قنعوا بمرتبة العوام، والناقصين **كالنساء** والصبيان، حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس، وأنها كيف مآلها، وإلى ماذا يصير حالها، مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية نادرة الوقوع، فتركوا الواجب العيني، واشتغلوا بفروض الكفايات»(١). فهنا يضع المرأة موقع الناقصين.



وفي صدد كلامه على أحوال النفوس المتوسطة، يقسمها إلى خمسة أقسام. يقول في القسم الثاني:

«**المبحث الثاني**: في نفوس العوام، وغيرها:

إن النفوس العامية الضعيفة، لم تكن(٢) تكتسب شوقاً إلى الكمال العلمي، ولا متدنسة(٣) بالأخلاق الذميمة، **ومَلَكة الصفات الحيوانية، وكذا من يجري مجراها من نفوس النسوان والمجانين وضعفاء العقول**، فلهم سعادة كسعادة الأطفال وأقوى منها.

فالقول فيها كالقول في نفوس الأطفال؛ من أنّ لهم سعادة تليق بقواها الموجودة فيهم»(٤).

وهنا يوغل حطّاً من قيمتها، عندما يساويها بالمجنون والأبله.



لكن أعنف نص ضد المرأة يكتبه الشيرازي هو التالي، عندما يقول في سياق بيانه منافع الأرض:

---

(١) الأسفار: ج٩، ص ص١٨٠-١٨١.
(٢) في الأصل: «يكن».
(٣) في الأصل: «متدنساً».
(٤) رسائل أصفهاني: (م.س)، «رسالة أجوبة المسائل الكاشانية»، ص١٥٣.

«ومنها تولُّد الحيوانات المختلفة: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾(١).

- بعضها للأكل: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾(٢).

- وبعضها للركوب والزينة: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾(٣).

- وبعضها للحمل: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾(٤).

- وبعضها للتجمل والراحة: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾(٥).

- وبعضها للنكاح: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾(٦).

- وبعضها للملابس والبيت والأثاث: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾(٧)»(٨).

ووجه الخطورة في هذا النقل، ليس عَداءُ صاحبه المرأة كما هو صنيع عدد من الفلاسفة المشهورين والأدباء الكبار، أمثال شوبنهور (١٧٨٨ -

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٤.
(٢) سورة النحل، الآية: ٥.
(٣) سورة النحل، الآية: ٨.
(٤) سورة النحل، الآية: ٧.
(٥) سورة النحل، الآية ٦.
(٦) سورة النحل، الآية: ٧٢.
(٧) سورة النحل، الآية: ٨٠.
(٨) الأسفار: ج٧، ص ص١٣٦-١٣٧.

١٨٦٠)، ونيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، وسقراط، والمعرّي (٩٧٣ - ١٠٥٧م)[(١)].

لكنما تكمن الخطورة في محاولة دعم هذا الرأي بفهم غير سوي لكلام الله، ولا أدري كيف يستطيع الشيرازي فهم كلمة «**أنفسكم**» في آية أخرى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[(٢)].

إن مفاهيم السكن، والمودّة، والرحمة، هي من أخص خصائص الإنسان، وأين هي من الحيوان الأعجم، وحسب أي فرد من بني آدم أن يتصف بعدم تلك الصفات ليكون أحطّ أنواع الحيوانات طرّاً.

ثم إن هذه السمات كانت نتيجة لهاتيك العلاقة ليتم التفكّر فيها، وهل أتت الآية الكريمة بلفظ النكاح؟ بل إني لأرى أن ذكر «**أزواجاً**» و«**أنفسكم**» هي في قمة السمو الإنساني لوسم هذه العلاقة، وأكثر من ذلك، إني أذهب إلى أن البيان القرآني تحاشى أن يورد لفظ النكاح هنا لأنه مشترك بين العملية العضوية، وبين النكاح بما هو يعني الزواج، لاستبعاد ما قد يتداعى إلى الذهن من هذه العملية، ليقفز فوقها - بعد أن قدم لها بلفظ الوحدة الذاتية «**أنفسكم**» - إلى المودّة، والرحمة، والتفكر. وهي أحوال تجمع العاطفة من جهة، والعقل من جهة أخرى.

ومشكلة ما طرحه الشيرازي «**يوصِّله**» شارحه السبزواري في حاشية على «**وبعضها للنكاح**» ننقل منها ما يلي:

---

(١) يحضرني هنا بيتان من قصيدة لبدوي الجبل ألقاها في مهرجان الذكرى الألفية لميلاد حكيم المعرّة هما:

أتضيق بالأنثى وحبُّك لم يَضِقْ ... بالوحش بين سباسب وبطاح
يا ظالم التفاح في وَجَناتها ... لو ذُقْتَ بعض شمائل التُفّاح

(٢) سورة الروم، الآية: ٢١، وتخريج الآيات جميعهُ مني (ن.ح).

«وفي إدراجها في سلك الحيوانات إيماء لطيف، إلى أن النساء - لضعف عقولهن، وجمودهن على إدراك الجزئيات، ورغبتهن إلى زخارف الدنيا - كِذْنَ أن يلحقن بالحيوانات الصامتة حقاً وصدقاً»(١).

بخٍ بخٍ لهذا الإيماء الذي لم يره ولا لطافته أحدٌ من قبل.

٧ - ١ - ٨: التقيّة العلمية، والتزامه بها:

يقول الشيرازي مؤاخذاً أبرقلس على مسايرته العامة - وهم في زمانه جسمانيون - في ذهابه إلى كلام - فيما يراه الشيرازي - دهري، وباطنه إلهي:

«من الواجب على الحكيم، أن يظهر الحكمة على طرق كثيرة، يتصرف فيها كلُّ ناظر بحسب نظره، ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده، فلا يجدوا على قوله مساغاً، ولا يصيبوا عليه مقالاً ومطعناً..»(٢).

ولا شك أن «كلّ ناظر» تشمل العامّة، والعلماء، فهل حقّق الشيرازي هذا فيما جاء به من مذهبه؟ لا، لم يلتزم حكيم شيراز نصيحته الآنفة، وكان أوّلَ من استعداهم عليه جماعةٌ ليسوا من العَامّة، وإنّما من علماء الدِّين وفقهائه، فأفتوا بكفره، بناء على مسائل أخذوها عليه، يُجملها الزنجاني كما يلي:

«أفتى جماعة من رجال الدين والفقه المتمسكين بظواهر الشريعة، بكفره، وأخذوا عليه أموراً:

الأول: أنه ذهب إلى مذهب وحدة الوجود، كما صرّح به في كتبه وفلسفته، حتى في تفسيره، نقل قول محي الدين بن عربي، أن فرعون مات

(١) المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحات نفسها.
(٢) الأسفار: ج٥، ص٢٤٣.

مؤمناً موحّداً[(١)]، واستحسن هذا الكلام بقوله: هذا كلام يشم منه رائحة التحقيق[(٢)].

الثاني: أنّه ذهب في شرحه لكتاب «الكافي»، وفي تفسيره لسورة البقرة، وفي كتابه الكبير (الأسفار) إلى انقطاع العذاب عن أهله في الآخرة، وأنكر الخلود في كبار [مؤلفاته]، وهو خلاف ما علم بالضرورة[(٣)] من الدين.

الثالث: ذكر في الأسفار، في بحث العشق، أن عشق الغلمان، وصور الحسان، عشق مجازي، وهو قنطرة إلى عشق الآله[(٤)]، وفيه روح

---

(١) هذا موجود في: - ابن عربي: الفتوحات المكية، (م.س)، الباب السابع والستون ومئة، ج٢، ص ص٢٧٦-٢٧٧.
و- ابن عربي: فصوص الحكم، شرح ابن التركة (م.س)، ج٢، الفص الموسوي، ص ص٩١٧-٩١٩.

(٢) قول الشيرازي بحرفيته: «ويفوح من هذا الكلام رائحة الصدق، وقد صدر من مشكاة[(*)] التحقيق، وموضع القرب والولاية»:
- التفسير، ج٣، تفسير سورة البقرة: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٠]، ص٣٦٤.

(٣) في الأصل: «بضرورة».

(٤) وهو يضع لهذا العشق شروطاً حتى يتم اعتباره كذلك، هي:
أ - لا يكون مبدؤه إفراط الشهوة الحيوانية، بل استحسان شمائل المعشوق، وبعبارة أخرى: التركيز على الناحية الجمالية المبرّأة من الشهوة الحيوانية.
ب - أن يكون المعشوق متوسطاً بين العقل المفارق المحض، بين النفس الحيوانية.
ج - أن تكون هذه المحبة في أواسط السلوك العرفاني، وعند استكمال النفس بالعلوم الإلهية لا ينبغي لها البقاء في هذا العشق، لأن مقامها صار أرفع.
د - إذا وقع العبور من هذا العشق - القنطرة، فالرجوع إلى ما وقع العبور منه تارة أخرى يكون في عداد القبائح والرذائل، انظر:
- الأسفار: ج٧، فصل: في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان، ص ص ١٧١-١٧٥. ووضع الشاهد بهذا الشكل مني.

(*) في الأصل: «مشكوة».

المذهب البانثيمي[١] [وحدة الوجود].

الرابع: أنّه ذهب في المعاد الجسماني، بما لا يلائم[٢] ظاهر الشريعة، ومذهبه في المعاد»[٣] يتلخّص في أن الشيرازي لا ينكره من حيث هو، وإنما ينكر - خلافاً لظاهر الشريعة - إعادة المعدوم بعينه (وهو هنا البدن)، ويضع بدلاً من هذا المعدوم إيجاد مثيله في المعاد[٤].

ولا يخفى على الناظر المدقق في الأمور المذكورة آنفاً أنها في الحقيقة، فروع على القول بوحدة الوجود، بشكل صريح وجلّي في الأول والثالث، وبشكل استتباعي وغير مباشر في الثاني والرابع منهم، وكنا قد أتينا على ذكر وحدة الوجود، وحديث المعاد، وخلود العذاب الأخروي، في مواضع خاليات من هذا البحث، فلا نعيد.



هذه أهم المآخذ والإيرادات التي قيض لنا رؤيتها، وندلج الآن إلى المزايا.

---

(١) في الأصل: «البائيسمي».
(٢) في الأصل: «يلاءم».
(٣) الزنجاني، أبو عبد الله: الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي، (م.س)، ص ص٣٠-٣١.
(٤) هاني، إدريس: ما بعد الرشدية - ملّاصدرا رائد الحكمة المتعالية، ط١، بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٥٦ بتصرف طفيف.
(يرى ملّاصدرا، أن العدم لا ماهية له، سوى سلب الوجود.
وبما أن للشيء وجوداً واحداً، تعيّن أن يكون له عدم واحد. وعليه:
«فلا يُتصوَّر وجودان لذاتٍ بعينها ولا فقدانان لشخص واحد، فهذا ما رامه العرفاء بقولهم:
«إن الله لا يتجلى في صورة مرّتين فإذن: المعدوم لا يُعاد بعينه»[*]:
المصدر السابق، ص ص١٥٦-١٥٧.

(*) الأسفار: ج١، ص٣٥٤. والتخريج لهاني.

٧ - ٢: مزايا فلسفة الشيرازي:

أهم مزايا فلسفة الشيرازي تتجلى في النقاط التالية:

٧ - ٢ - ١: العلاقة مع من أخذ عنهم:

يقول صدر الدين في صدد تقسيمات الأوائل للمواد الثلاث (الممكن، والمستحيل، والواجب):

«ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، **حيث سلكنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثم نفترق عنهم في الغايات.**

لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، إشفاقاً بهم»[١].

والحقيقة أن هذا المسلك يمكن تعميمه وعدم قصره على الحقل الذي كان يتكلم فيه حكيم شيراز، وقد فعل ذلك دون استثناء مع من أخذ عنهم بدءاً من أستاذه مير الداماد[٢]، مروراً بالشيخ الإشراقي[٣]، والشيخ الرئيس[٤]، ....

---

(١) الأسفار: ج١، ص٨٥.

(٢) في قوله بأصالة الماهية بمجعولية الماهية، وردّه عليه:
- الأسفار: ج١، ص٤٠٦.

(٣) وذلك في احتجاجه أن الوجود أمر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية:
- الأسفار: ج١، ص٢٥٠.
وقوله بأن الوجود لو كان أمراً متحققاً في الخارج، لتسلسل إلى غير نهاية:
- الأسفار: ج١، ص٣٩.

(٤) يأخذ الشيرازي على ابن سينا سبع عشرة مسألة منها:
أ - منع الحركة في مقولة الجوهر.
ب - إنكار اتحاد العاقل بالمعقول.

=

وأخيراً ابن عربي[(١)] وهو الذي له ما له من المكانة عنده.

= ج - الاعتقاد بتسرمد الأفلاك والكواكب، وأزليتها بأشخاصها ولوازمها - إلا الحركات والأوضاع، وهي قديمة بالنوع عنده - وكذا هيولى العنصريات.
د - العجز عن إثبات حشر الأجساد.
وهذه المسائل مع بقيتها جميعاً موجودة في:
- الأسفار: ج٩، ص ص١٠٩-١١٩.

(١) وذلك في نقد كلامه في حياة الأجسام:
- الأسفار: ج٩، ص٢٧١.
وفي قوله بانقطاع العذاب، ونقده:
- الأسفار: ج٩، ص٣٥٢.
وهناك ظاهرة يجدر التوقف عندها، هي عدم ذكر ابن رشد في أعمال الشيرازي مطلقاً رغم أنه عايش ابن عربي، وقد لاحظ فلشيز الباحث الإسباني ذلك إلى جانب أسماء مغربية أخرى كابن باجه (ت١١٣٨م)، وابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) كما أشار إلى تميز عرفان الشيرازي من عرفان ابن عربي رغم استعمال حكيم شيراز لغة سينوية أكثر منها أكبرية:
- فلشيز، د. خوسيه ميغيل بويرتا: طبيعة النفس الإنسانية وقواها عند الملّا صدرا الشيرازي، مجلة «دراسات عربية»، (م.س)، ص ص٩٣-٩٤، الحاشية رقم (٢).
والسبب عندي في ذلك هو ما يلي:
١ - إجلال الشيرازي الفلاسفة اليونان جعله ينظر إليهم وإلى غيرهم، كأنهم الأصل وغيرهم الفرع.
٢ - الحادثة التي أحاطت بوفاة ابن رشد، والتي ينقلها ويعلّق عليها العلّامة في سفره المتفرد: «دراسات فنية في الأدب العربي» كما يلي، وهو يحكي عن ابن عربي:
(ولما غادر الأندلس وبدأ تطوافه حضر في مراكش جنازة الفيلسوف الكبير المشائي ابن رشد الذي سبق أن تعرّف إليه في قرطبة. فهو يحكم عند ذلك على فلسفته حكماً رمزياً عابراً أشد عليها من المُحَاجّة والمناقشة. يتحدث ابن عربي عن ابن رشد في الفتوحات وعن لقائه إياه في الواقع وفي الخيال ثم يقول:
«فما اجتمعت به حتى درج (أي مات) وذلك سنة خمسين وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد=

٧ - ٢ - ٢: التوفيقية:

وسمة التوفيق هذه تتجلى عند الشيرازي في توافق تصالحي فيما يلي:

أ - بين الحكمة والشريعة:

يقدم الشيرازي للشواهد السمعية على تجرد النفس الإنسانية بعد أن ذكر الأدلة العقلية قائلاً:

«أكثر الناس، انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدّقون بالأشياء إلا بمكافحة الحس للمحسوس، ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس.

فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب [تجرد النفس] حتى يُعلم أن:

= أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله يعني تواليفه*! فقال ابن جبير: يا ولدي نِعْمَ ما نظرت لا فُضَّ فوك! فقيدتها عندي موعظة وتذكرة رحم الله جميعهم، وما بقي من تلك الجماعة غيري. وقلنا في ذلك:

هــذا الإمــام وهــذه أعــمــالــه يا ليت شعري هل أتت آماله»**

ففي هذه القصة يطيح المؤلف بكتب الفيلسوف الكبير إذ يراها على لسان صاحبه الناسخ تعادل جثته الميتة، وهي جميعاً تعود إلى قرطبة حيث خرجت، ويتعجب إذ لم تتحقق آمال ابن رشد التي بناها على تآليفه):

اليافي، الدكتور عبد الكريم: دراسات فنية في الأدب العربي، (لا. م)، (لا. ت)، طبعة١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م ص٣٧٥-٣٧٦.

ولا شك أن الشيرازي أخذ هذا المعنى الرمزي عبر ابن عربي.

٣ - كان ابن عربي ينظر إلى نفسه بأنه «ختم الأولياء» وذلك مقابل «ختم الأنبياء»، مما كان له الأثر الكبير في نفس الشيرازي.

وإذا كانت «شرعة» ختم الأنبياء هي التي حوت جميع ما قبلها من شرائع وهو القيومة عليهم، فإن «مذهب» ختم الأولياء هو المذهب الأرفع الذي يُعَدُّ ما بعده قبس منه.

(*) في الأصل: «توالفيه» وهو قطعاً سهو طباعي.

(**) انظر:

- ابن عربي: فصوص الحكم، شرح ابن التركة، (م. س)، الفص الشيثي، ج١، ص ص١٩٦-٢٠١.

الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة، كما في سائر الحكميات.

وحاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء، أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية. وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة»(١).



ب - بين طريق الذوق الوجداني وطريق البحث العقلي:

«فإن مجرد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان، كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير..»(٢).



٧ - ٢ - ٣: الأصالة:

وتتخذ الأصالة عند حكيم شيراز مظاهر مختلفة:

- فتارة تأخذ مظهر التفرد والسبق إلى فكرة جديدة، يقول الشيرازي:

«وهذا المذهب، أي كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع، وصيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً وأجناساً كثيرة، وإن لم يكن مشهوراً من أحد من الحكماء.

لكنّه ما ألهمنا الله تعالى، وساق إليه البرهان، ويصدّقه القرآن..»(٣).



- ومرة يأخذ مظهر مخالفة ما عليه جمهور الحكماء والشائع بينهم، فيكتب عن كون المدرِك للصور الخيالية مجرداً عن المادّة:

(١) الأسفار: ج٨، ص٣٠٣.
(٢) الأسفار: ج٧، ص٣٢٤.
(٣) الأسفار: ج٦، ص٢٠.

«هذا وإن كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء، حتى الشيخ [ابن سينا] ومن يحذو حذوه، لكن المتبّع هو البرهان.. والحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال..»(١).



- ومرة مظهر النقد لمن يخالفه ولو كان من الأسماء الكبيرة، فهو يقول في صدد كلام الشيخ الرئيس في تلذذ النفس وتأذّيها في الآخرة بعد أن يعرض ما ذهب إليه من المقارنة بين الصور الخيالية، والحسية، والأخروية، ومقارنة الثانية بالأولى، والثالثة بالثانية، في الرسالة الأضحوية.

«فهذه غاية ما وصلت إليه أفكار الفلاسفة الإسلاميين - أعني صاحب الشفاء والفارابي، ومن كان في طبقتهم ويحذو حذوهم - وهي قاصرة(٢) عن درجة التحقيق، غير بالغة حدَّ الإجداء، بل باطلة في نفسها..»(٣).



وتندُّ عن حكيم شيراز أحياناً، ألفاظ تنبيك عن مدى استشعاره لهذه الأصالة. من أمثال: «**طريقتنا**» و«**عندنا**» و«**فلسفتنا**».

يقول في فصل عن تحقيق المزاج وإنّيته:

«.. إن المزاج كيفية ملموسة، من جنس أوائل الملموسات، متوسطة بين الأربع الأول(٤) توسطاً، متشابهة الأجزاء حتى أنها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودة، وبالقياس إلى البرودة الشديدة حرارة، وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة.

---

(١) **الأسفار**: ج٣، ص٤٧٥.
(٢) في الأصل: «قاصر».
(٣) **الأسفار**: ج٩، ص١٥١.
(٤) هي: الحرارة، والرطوبة، والبرودة، واليبوسة.

وأنها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من أجزائه، مثل ما وجد منها في جزئه الآخر، **لا تفاوت بينهما إلا في الموضوع ذاتاً وصفة، كما هو عند الجمهور، أو وصفاً فقط كما هو عندنا»**[١].



ومن كلام له في بطلان المصادفة (الاتفاق) يكتب:

«ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه [أنباذقلس]، وهو أن ماهية الممكنات - لما علمت من طريقتنا - أنها في الموجودية ظلال وعكوس للموجودات..»[٢].

كما يقول في منشأ التعلق والعلية بين الموجودات:

«وقد علمت من طريقتنا أن منشأ التعلّق والعلية بين الموجودات، ليس إلا أنحاء الموجودات.

والماهية لا علاقة لها بالذات مع العلّة، إلا من قِبل الوجود المنسوب إليها»[٣].



وهو يعدّ وجود جميع الممكنات من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى:

«ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني، مما نحن بصدده إن شاء[٤] الله تعالى أن:

---

(١) الأسفار: ج٥، ص٣٢٠.

(٢) الأسفار: ج١، ٢١٠. هذا وقد أخبرني العلّامة لدى اختلافي عليه أن الشيرازي قد أخذ فكرة الظلال والنسب من فيثاغورس، وأخذ فكرة الأبدية من بارمنيدس.

(٣) الأسفار: ج١، ص١٩٢.

(٤) في الأصل: «إنشاء الله».

وجود جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية، وأكابر الفلسفة الإلهية، أن وجود الطبائع المادّية في نفسها هو بعينه وجودها لموادّها. وأن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقاً، هو وجوده لعلّته. وأن وجود السافل مطلقاً، هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات.

فقالوا: إنّ الممكنات طرّاً، مادّياتها ومفارقاتها، موجودات لذواتها، بل لغيرها، الذي هو فوق الجميع، ووراء الجملة، وهو الواجب تعالى»[1].



ومناط الوجوب الذاتي عنده هو ضرورة الوجود المطلق، أما الامتناع الذاتي فمناطه هو ضرورة رفع الوجود مطلقاً:

«فإن مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، ومِلاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع الوجود مطلقاً..»[2].



٧ - ٢ - ٤: عقلية التجديد والتغيير الإيجابيين:

يتمتع الشيرازي بعقلية التجديد، وحمله على التقليد الأعمى الذي يعدّه مرضاً عصّياً:

«.. وهذا المرض المزمن أعني الوقوف في مرتبة التقليد لمذاهب الآباء والمشايخ، والجمود على مقام نقل الألفاظ، والإنكار لما وراء

(١) الأسفار: ج١، ص ص٣٣٠-٣٣١.
(٢) الأسفار: ج١، ص ص٣٨١-٣٨٢.

المسموع، **إذا استحكم ورسخ في القلب، لا يمكن علاجه وحسم مادّته. .**»[١].

والتجديد الذي يكون بمثابة المقابل الصحي لهذا المرض على صعيد الفرد،إنما يحدث التغيير الإيجابي على المستوى الجمعي العام، بوساطة الحكمة، بما لها من شرف كبير في معرفة الوجود وتفسيره، مقدمةً لتغييره، في عملية متراتبة متلازمة:

«**لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة:**

منها أنها صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود، **إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه، لا يمكن إيجاده وإيلاده. .**»[٢].



٧ - ٢ - ٥: عدم الاستئثار بالحق، وإقرار إمكانية الفهم المخالف:

لا يدّعي حكيم شيراز أنه - بما أتى به - أحاط بالأشياء خُبْراً، بل إنه ليعترف أن الحق - وهو صادق بهذا كل الصدق - أوسع من أن يمتلكه عقل:

«**وإني أيضاً لا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته كُلاً، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحْوى، لأنّ الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ. .**»[٣].



(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ص١٤٢.
(٢) الأسفار: ج١، ص٢٢.
(٣) الأسفار: ج١، ص١٠.

٧ - ٢ - ٦: الإنسانية:

وهذه الصفة تعدّ بمثابة التاج على مفرق رأس فلسفة الشيرازي التي تكرم الإنسان وترى فيه مجموع قوى العالم، وإليك ما يسطره يراع حكيم شيراز في هذا:

«**اعلم أن الله تعالى قد جمع في الإنسان قوى العالم،** وأوجده بعد وجود الأشياء التي جمعت فيه: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ[1] خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾[2].

فإن الله تعالى أوجد فيه بسائط العالم ومركباته، وروحانياته ومبدعاته ومكوّناته.

فالإنسان - من حيث جمع فيه قوى العالم - كالمختصر من الكتاب، والنسخة المنتَخَبة من الكتاب، الذي قليل لفظه، مستوفىً معناه.

فهو كالزُبد من المخيض، والدهن من السمسم، والزيت من الزيتونة»[3].



وهذا التكريم «**إعدادي**» يبلغ مداه عندما يحقق الإنسان مرتبة «**الإنسان الخليفة**» من الوجود، هذا الإنسان الذي هو المقصود من وجود العالم:

«**فالمقصود من وجود العالم، أن يوجد الإنسان الذي هو خليفة الله في العالم.** فالغرض من حصول الأركان[4]، حصول النباتات، ومن

---

(١) في الأصل: «وبدء».

(٢) سورة السجدة، الآية: ٧.

(٣) الشيرازي: **المظاهر الإلهية**، (م.س)، ص١١٩.

(٤) المقصود بها هنا: العناصر.

النباتات حصول الحيوانات، ومن الحيوانات حصول الإنسان، ومن الإنسان حصول الأرواح، ومن الأرواح الناطقة، حصول خليفة الله في الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١] [٢].

نعم، إن فلسفة الشيرازي هدفها الإنسان الخليفة، وتمجيده.

هذه أهم المزايا والسمات[٣] التي استطعنا تلمسها في الفلسفة النقدية التي أنشأها حكيم شيراز، ليمهرها باسمه..

وبذا نكون قد أتينا على نهاية هذا الفصل الذي كان موضوعه نظرة عامة في عطاء صدر الدين، ما له وما عليه...

خلاصة الفصل السابع:

يمكن إجمال الجانبين السلبي والإيجابي من خلال نظرة عامة إلى فلسفة الشيرازي، بما يلي:

أ - الجانب السلبي:

- أن طريقة صدر الدين ذهلت عن أمور هي: نفي الفكرة المسبقة،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢) الشيرازي: **المظاهر الإلهية**، (م.س)، ص١٧١.

(٣) تَقاطَعُ هذه السمات والمزايا في معظمها مع المذكورة في:

- هاني، إدريس: ما بعد المرشدية - ملّا صدرا رائد الحكمة المتعالية، (م.س)، ص ص١٢٣-١٢٤.

مع اختلاف في العناوين والشواهد أحياناً. وهذا الكتاب - رغم بعض هَنَاتٍ - من خير ما كتب في موضوعه على حدّ علمي.

والفصل ما بين منهجي الفلسفة والعلوم التجريبية، وعدم افتراض كل قضية سابقة أصلاً منتجاً لقضية أخرى لاحقة.

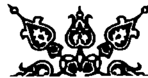
- كما يؤخذ عليه، التكرار، والتشويش في نقل النصوص، وعدم تحقيقه اليوم الآخر في التوراة، وأن حكيم شيراز أرستقراطي فكرياً أو «نخبوي»، وللمرأة مكانة دنيا عنده، وعدم التزامه بالتقية العلمية رغم دعوته إليها.



ب - الجانب الإيجابي:

- أن طريقته كانت مع من أخذ عنهم: اتفاقاً في البدايات، وافتراقاً في الغايات.
- وأنها فلسفة توفيقية بين الحكمة والشريعة من جهة، وبين الكشف الوجداني والبحث النظري من جهة أخرى.
- كما أنها فلسفة أصيلة، وتتصف أيضاً بعقلية التجديد والتغيير الإيجابيين، إضافة لعدم استئثارها بالحق وإقرار إمكانية الفهم المخالف لها.

وهي فلسفة إنسانية، غايتها «**الإنسان الخليفة**»، وتمجّده.



وليس آخراً...

قدَّم صدر الدين الشيرازي مذهباً فلسفياً كان صيرورة التيارات الفلسفية المختلفة التي سادت تاريخ الفكر الإسلامي قبله، من أمثال ما ذهب إليه ابن سينا، وابن عربي، والسهروردي، وإلى الحد الذي يمكن أن يقال فيه بقدر من التجوّز:

لقد سَيْنأَ الشيرازي ابن عربي، ومَحْدن ابن سينا، وسَهْرَد الاثنين، وشيّع الجميع، في بناء فلسفي محكم الأركان، متماسك الأطراف.

ولكن ماذا تقدمه لنا هذه الفلسفة التي أطلق عليها **«الحكمة المتعالية»** - ويطيب لي أن أدعوها **«النقدية الإسلامية»** - في عصر ثورة المعلومات، والشبكة الدولية، والحواسيب؟

إن مفهوم **«التطور»** انتقل بعد دارون الذي هو عالم **«أحياء»** إلى أنحاء المعرفة كافة، ليدخل البعد المفهومي اجتماعياً[1]، وفلسفياً، وتاريخياً.

كما أن مفهوم **«البنية»** كان أساساً من مفاهيم علم اللسانيات، ليتحرر بعد ذلك، وينتقل إلى الاجتماع والفلسفة، والأدب، والفن.. الخ.

وحتى من لم يؤمن بهاتين النظريتين بشكل حرفي، أو من كان معادياً لهما، فإنّه خضع بشكل أو آخر لِمَوْجهما العام..

---

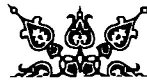
(١) هناك مثلاً ما دُعي بـ«الداروينية الاجتماعية».

وعلى هذا القياس نضع فلسفة الشيرازي، لتكون «**النقدية الإسلامية**» التي أسسها وبلورها حكيم شيراز، منطَلقاً لغيرها من العلوم الإنسانية، وإن كانت فلسفة الشيرازي برمّتها، فلسفة فردية، من الوجهة النقدية الاجتماعية، فَتَأَسَّسُ على قواعدها، وبوحي منها، واستلهاماً من روحها: النقدية الاجتماعية، والنقدية التربوية، والنقدية الفنيّة..

وبعد:

ما قدمته في الصفحات الخوالي، إن هي إلّا قراءة عامة وسريعة لفلسفة الشيرازي تروم التعريف بها. لا أدري مدى توفيقها، كما لا أدّعي أنها متعمقة، لكني واثق من عدم إدّخاري جهداً في ذا السبيل.. وعساي وُفِقت..

وأجزمُ: أن بشراً - خارج حدود العصمة - لم يُخطئ، ما ولد بعد.. وفيما يأتي.. لن.

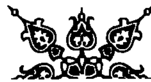


كشاف مصطلحات الشيرازي

تنويه:

- ليس كل ما ورد في هذا الكشاف للشيرازي، وإنما هناك مصطلحات لا بدّ منها لفهم كلامه، لم ينشئها هو، لكنّه اعتمدها، ما ذكرت أصحابها خشية إثقال الكشاف.
- هذه ليست مصطلحات الشيرازي كلها، ولا ما جاء منها في البحث وحسب. وقد أعددتها حينما قرأت أعمال الشيرازي المعتمدة في البحث.

فلا هي مقصورة على ما جاء منها في البحث، ولا شاملة كلّ ما وضعه من مصطلحات أو اعتمدها في سائر ما كتب، رأيت أن أوردها بغية الفائدة.



- أ -

الإبهام: السَّعة الوجودية، كصورة مّا، هي شريكة العلّة للهيولى.

التكلّم: (لله تعالى)

الكلام بسيط، أمْري، دفعي. من عالم الأمر الخالي عن التضادّ والتكثر، والتغيّر والتجدد.

الإرادة الجُزَافية: هي إرادة لا يملك مُرِيدها داعياً ولا حكمة.

وهي ما ينسبه بعضهم إلى الفاعل المختار تعالى، لأنهم لم يقْدروه حقّ قدْره.

الاسم: المُراد من الاسم في عُرْف العرفاء، هو المعنى المحمول على الذات.

وقد يُطلق الاسم، ويُراد به المَظْهَر - عندهم - لأنه فردٌ من معنى ذلك الاسم.

استيهال العنصر: هو استحقاقه الوجودي بحسب حِصَّته من الوجود.

الاشتداد: ينقل الشيرازي عن ابن سينا:

«إن الاشتداد حركة مّا في الكيف».

وبعبارة أدق:

إن الاشتداد حركة لولبية صاعدة في الكيف. ويمكن إطلاق مصطلح معاصر عليها هو «**التعقيد**».

الأشدّ: (**الأشدية في الوجود**) معنى الأشدّ: هو كون الوجود بحيث، كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف، ويترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف.

الإضافة الإشراقية: الإضافة الإشراقية (إضافة الحق إلى الأشياء): هي عين الإيجاد.

الأمر الاعتباري: هو ما لا يكون له ثبوت إلا في الذهن، وعند اعتبار العقل إيّاه.

الإفاضة: هي رشح الفوائد والعوائد، بحيث:

لا ينقص من المفيد شيء.

ولا يزيد في العَوْد على كماله شيء.

الإمكان الاستعدادي: كونه بالفعل من جهة أخرى، غير جهة كونه قوّة وإمكاناً للشيء.

وهو أمر معين، وصورة خاصة (فعل + قوة).

أو:

هو الإمكان مأخوذاً من تحقّقِهِ في العالم الخارجي، وهو مساوق للوجود في هذا العالم.

والتمايز إنما يقع فيه، وموضوعه الوجود.

الإمكان الذاتي: هو كمال الماهية المعَرَّاة عن الوجود على الإطلاق، من حيث هي كذلك، في أي نحو من الظروف.

وهو أمر سلبي محض، وليس له من جهة أخرى معنىً تحصيلي (قوّة صرف).

أو:

هو الإمكان مأخوذاً من حيث هو إمكان، فهو عقلي لا دخل لأيٍ من أعراض العالم الخارجي فيه (زمان، مكان). وليس فيه تمايز، وموضوعه الماهية.

الكتابة: الكتاب مُركَّب، خلقي، تدريجي. من عالم الخَلْق، المشتمل على التضادّ والتكثّر.

الإنسان التوالدي: هو الإنسان الذي يبقى نوعه بالتوالد والتكاثر.

الإنسان التولّدي: هو الإنسان الخَلْقي التُرابي الأوّل.

- ب -

البقاء: هو الوجود بعد الوجود. (أي استمرارية الوجود).

- ت -

التأويل: حمل الكلام على غير معناه الموضوع له.

التّام: هو الذي يوجد له كل ما يمكن له، في أول الكون، وبحسب الفطرة الأولى من غير انتظار.

التعطيل: هو التوقف في قبول معنى التأويل.

(راجع التأويل).

التقصير: إهمال الفِكْر والتفريط فيه.

ويقابله الغلو.

- ج -

الجسم التعليمي:

- هو جسم مُتَخيَّل له أبعاد ثلاثة، غير مُلتَفَتٍ فيه إلى شيء من المادة وأحوالها.

أو:

- هو الشيء الممتد المتعيِّن الامتداد، بحيث يَمْسَح بكذا وكذا [عادٌ أو مقياس معين] لذاته، مساحة حاصلة من تكرار مُكعب واحد، أو ما في حكمه.

الجَعْلُ البسيط: هو الجَعْل المتعدّي لواحد.

ومُتَعَلَّقَهُ: الوجود المحمولي، الذي هو مفاد كان التّامَّة.

الجَعْلُ المرَّكب (المؤلَّف): هو الجعل المتعدي لاثنين.

ومُتَعَلَّقَهُ: الوجود الرابط، الذي هو مُفاد كان الناقصة.

وانقسام الجعل إلى هذين، يرشد إلى مجعولية الوجود.

الجود الإلهي: هو إفادة الخير بلا عِوَض، مادِّياً كان هذا العِوَض أو معنوياً.

- د -

الدّهر: هو نسبة الثابت إلى المتغير؛ أي:

نسبة علومه تعالى إلى معلوماته [الأشياء المعلومة] المتجددة - التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمّتها - بالمعيّة الوجودية.

- ح -

الحُجب الظُّلمانية: هي النفوس والطبائع، وهي زمانية.

وكل ما هو زماني، فللعدم دخول في نحو وجوده، وليست نوريّته خالصة عن الظلمة.

الحُجب النُّورية: هي العقول المجرَّدة، المترتبة في الوجود، المتفاوتة في النُّورية، وهي مع ذلك أنوار خالصة لا تشوبها ظلمة العدم، لأنها ليست زمانية.

الحدوث: - هو الوجود المسبوق بالعدم.

أو أنه: ليس الوجود المحمولي للشيء، بل بعدية الوجود للعدم، كأنه الحدُّ المشترك بينهما.

سلّمنا أنه الوجود، لكنه الوجود العارض لوجود الشيء.

الحركة: هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود، ولا ماهية له إلّا الكون المذكور.

الحركة الاشتدادية: هي حركة بطريق اللبس بعد اللبس.

الحكمة الإلهية: وهي علم الله تعالى، وهذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء، وإرادة إيجادها، من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شيء سافل، وغرض غير حاصل في ذات الفاعل.

حكاية الوجود: هي الوجود الذهني، الذي يكون وجهاً من وجوه حقيقة الوجود، وليس كنهها؛ لتعاليها عن أن تكون صورة ذهنية مطابقة لهذا الكنه. (كمفهومي الوجود، والشيئية).

الحكمة المتعارفة: هي الفلسفة المشائية التقليدية (الكلاسيكية) قبل الشيرازي.

الحَمْل: هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود.

الحمل الذاتي الأوّلي: ويعني أن الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول، بعد لحاظ نوعٍ من التغاير.

فهو ذاتي، لكونه لا يجري ولا يصدق إلّا في الذاتيات.

وهو **أوّلي**، لكونه أوّلي الصدق والكذب.

الحمل الشائع الصناعي، المسمى بالحمل المتعارف: وهو عبارة عن مجرّد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً. (قصراً).

- خ -

الخير: هو ما يتشوَّقه كل شيء، ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقِّه.

وبعبارة أخرى:

ما يطلبه كل شيء، وهو الوجود، أو كمال الوجود.

- ر -

الرياضة: هي منع القوّة الحيوانية ما تريد من الإدراكات والأفاعيل الحسية في الإنسان، وجعلها مطيعة للروح، تمنعها العاقلة من التخيلات والتوهمات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب، وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملي بالتمرين المتكرر، وذلك لطاعة الحق مطلقاً.

أو:

هي ضرب من مجاهدة النفس ضد رغباتها لحملها على ما يقتضيه العقل العملي، طاعة للحق مطلقاً.

- ز -

الزّمان: هو نسبة المتغيِّر إلى المتغيِّر؛ أي:

نسبة معلوماته تعالى بعضها إلى بعض بالمعية الزّمانية.

- س -

السرمد: هو نسبة الثابت إلى الثابت؛ أي:

نسبة الباري تعالى إلى أسمائه وعلومه.

السَّعة الوجودية: هي حظُّ أيّ موجود من الوجود المُفاض عليه، بحسب وعائه الوجودي.

- ش -

الشرّ:

وله معنيان:

أ - كل ما سوى الخير المطلق (الله)، لا يخلو من شوب نقص وفقر.

ب - فقد ذات الشيء، أو فقد كمال من الكمالات التي تخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه.

الشيخ:

يطلق عند الشيرازي، حسب الصفة المقيدة التي تلحقه.

فإن قيل: «الشيخ الإلهي»، أو «شيخ الإشراق»، أو «الشيخ الإشراقي»، فهو السهروردي (ت٥٨٧هـ/ ١١٩١م).

وإذا قيل: «الشيخ اليوناني» فهو أفلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠م).

وأما إذا ذكر مطلقاً، فهو الشيخ الرئيس ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م).

- ص -

الصُّورة:

هي مبدأ الآثار المختصة.

أو:

هي الجزء الذي يتحقق به الحصول والفعلية.

- ط -

الطب الرّوحاني: هو علم الأخلاق.

الطبيعة: هي العلّة القريبة للحركة.

أو:

مبدأ الحركة الذّاتية.

أو:

مبدأ أول لحركة ما فيه وسكونه، بالذات لا بالعَرَض.

- ع -

عالَم الأمر والتصوير: هو بمنزلة كلام الحق، وهو بسيط، أمري. وأهله ذواتهم عقلية، أو كصدور فيها علوم.

وهو خالٍ عن التضاد، مقدس عن التغيّر والتكثر.

وهو أمّ الكتاب، وإذا نزل صار فعلاً، وإذا تشخص صار كتاباً (عالم الخلق).

عالم الخلق والتقدير: هو بمنزلة كتاب الحق، وهو مركَّب من حامل ومحمول؛ علوم أهله زايدة على محالٍّ مداركها، وقوابل مشاعرها.

وهو مشتمل على التضاد والتفاسد، قابل للنسخ والتغيير، وللمحو والإثبات.

عالم القَدَر: هو تفصيل الصور التي في عالَم القضاء، وتجسيمها، وتقديرها بقدرها المعلوم.

ووجوده جسماني، وفيه تضاد، والشر إنما يوجد فيه (مادّة).

عالَم القضاء الإلهي:

هو عبارة عن وجود جميع الأشياء، بصورتها العقلية، لخلوصها عن المادّة ونقائصها.

وهذا ليس فيه تضاد، وليس فيه شرٌّ مطلقاً (مفاهيمي - اعتباري - عقلي).

عالَم الكون والفساد: هو جملة ما في عالم الأجسام، مما يجوز فيه التغيّر والدثور.

العَرَض:

كل ما لا يتغير بتغيّره جواب ما هو، عن شيء.

العلم الحصولي: وهو الذي يكون فيه المعلوم لا بعينه، بل نتج عن صورة أخرى تحصل منه، عن طريق الكسب.

العلم الحضوري: وهو الذي يكون فيه المعلوم بعينه، لا بصورة أخرى حاصلة منه.

العناية الإلهية: وهي علمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته، علماً بسيطاً، واجباً لذاته، قائماً بذاته، خلّاقاً للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية، على أنها منه، لا فيه.

فهي عبارة عن وجوده بحيث تنكشف له الموجودات في عالم الإمكان على نظام أتم، مؤدّياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتم تأدية، لا على وجه القصد والروية.

- غ -

الغاية: هي ما يُفاد لأجله الوجود، سواءاً أكان عين ذات الفاعل، أم أعلى منها.

الغلو، ويقال له الجَرْبَزة (الشعوذة): كثرة الفِكْر في تكثير الفوائد الجزئية، ودفع المضار الدينوية. ويقابله التقصير.

- ف -

الفاعل: هو ما يفيد الوجود.

فاعل مُتمِّم: يفيد الصورة، وهي تمام الحركة. (وهو مفارق).

فاعل مُهيِّئ: يُصْلِحُ المادة بالإحالات والإنضاجات. (وهو مباشر للمادة ملاصق).

فوق التمام: هو الذي يَفْضُل عن وجوده وجود غيره، ويفيض على غيره، لفرط كماله، وهو واجب الوجود.

- ق -

القَدَر: هو وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادّها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعيَّنة وأمكنتها المخصوصة، وهو «**كتاب المحو والإثبات**». وهو مشمول بالقضاء.

القضاء: صور علمية لازمة لذاته تعالى، بلا جعل وتأثير وتأثر. ليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثية عدمية، لا إمكانات واقعية.

فالقضاء الربّاني (وهو صورة علم الله) قديم بالذات، باقٍ ببقائه تعالى. وهو «**أم الكتاب**»، وهو مشمول بالعناية.

القضاء الأزلي: عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى، بالنظام الأليق الأفضل، من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته، التي هي عين ذاته. وهو نفسه «**الفيض الأقدس**».

القدر الخارجي: وجود الأشياء في الخارج، بإفاضة الوجود عليها، بحسب أوقاتها المخصوصة، واستعداداتها من الحق. وهو بعينه «**الفيض المقدّس**».

القلم: هو تعبير عن جواهر مفارقة، نشأت عن الله بتوسط الجوهر القدسي الأوّل الصادر عنه.

وتفاوتها في الشرف وشدة النّورية، حسب ترتبها في القرب منه تعالى.

وخصائصها: أنها مصوِّرة لصور المعلومات، وناقشة في قوابل النفوس والأجرام، على وجه التجدد والتقضي. وواحدة كثيرة.

قوّة الوجود: هي هيئة في الموضوع، محمولة عليه.

وهي أمرٌ وجودي - وإن صَحِبه العدم - عامٌ عموم التشكيك.

مثل: الوجود المطلق، يدخل تحته معانٍ هي إمكانات مجهولة الأسامي، يُعبَّر عنها بإمكان وجود كذا، وكذا..

القوس الصعودية: هو مجموع المراتب التطوّرية الارتقائية، التي منها يبدأ وجود الإنسان، حتى نهايته.

قوس الوجود: هو المسار الوجودي، أو هو مجموع المراحل الوجودية، التي يقطعها موجود ما، على التتالي.

القوم: هو جمهور من يكون الكلام عنهم؛ فلاسفة كانوا، أو متصوفين، أو مُفَسِّرين.. والمقصود منهم، يُعرَف بقرينة السياق.

القوسان الوجوديتان (النزولية والصعودية):

يشبه العالم دائرة انعطف آخرها إلى أولها:

إحدى قوسيه نزولية، والأخرى صعودية.

ولها نقطتان:

- إحداهما نهاية أولاهما، وبداية أُخراهما، وهي الهيولى.
- والثانية بالعكس، وهو الإنسان الكامل، روح العالم، وخليفة الرحمن.

القيامة الصغرى: هي موت كل أحد من الأحياء.

القيامة الكبرى: هي فناء جميع الخلايق وقيامها عند الله تعالى.

ونسبة الكبرى إلى الصغرى، كنسبة الولادة الكبرى للولادة الصغرى.

- ك -

كتاب الله: هو كلامه تعالى متشخصاً.

كلام الله: هو كتابه تعالى، معنىً.

- ل -

اللوح المحفوظ: هو النفس الكلّية الفلكية، والصور المعلومة المضبوطة لعللها وأسبابها على وجه كلّي، من العقل الفعّال.

ومحل تلك الصور: النفس الكلِّية التي هي قلب العالم، أو الإنسان الكبير عند الصوفية.

- م -

الماهية: هي الكلّي الطبيعي.

أو:

هي حكاية (محاكاة) عقلية عن الشيء، وشبحٌ ذهني لرؤيته في الخارج، وظِلٌّ له.

المبدأ: هو الفطرة الأولى. (للشيء).

المثير، أو المشوّق: هو المبدأ البعيد للحركة، بتوسط أمر آخر. وهو مبدأ المبدأ.

ربما كان مبدأً لصور نفسانية مستحيلة متجددة، كإرادات متتالية. فهي (الصور) مبدأ قريب لحركات بدنية يقال لها الحركات الإرادية التي في النفوس. وفي الأبدان تسخيرية (حركات).

المُسْتكفي: الناقص الذي لا يحتاج في تمامه وكماله إلى أمر مباين عنه، خارجٍ عن أسبابه الذاتية ومقوّماته، كالنفوس الفلكية.

المَطْلَعْ (عند المتصوفة): مقام شهود المتكلِّم في كلامه.

المَعَاد:

هو العود للفطرة الأولى.

الممكن الاستعدادي: هو ما لا تكفي ذاته لقبول الوجود، دون شروط غير ذاتية، لعدم صلوحه صلوحاً تاماً لهذا التقبل، ولا يتهيّأ له إلا بعد انضياف المادّة له.

الممكن الذاتي: هو ما تكفي ذاته لقبول الوجود، بلا أي شرط خارج عن ذاته. ونوعه منحصر في شخصه (الفلكيات).

الموت: هو عبارة عن هلاك الخلق، بأحد طرفي التضاد.

الموجود الرّابطي: هو المعلوم للقوى الإدراكية، والمشهود لها، والحاضر لديها، من وجودات حسية أو عقلية.

الموجودية المصدرية: هي صفة الماهية بالحقيقة.

(وهي أمر اعتباري ذهني)

- ن -

الناقص: ما يحتاج إلى غيره في كماله اللايق بجَماله، ولا يوجد له في أوّل الفطرة ما يُستكمل به.

نحو الوجود: هو المتحقق في الخارج (الوجود في العالم الخارجي)، والفائض عن العلّة، لكل شيء.

- هـ -

الهداية الإلهية: هي ما يسوق الشيء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده وبقائه.

فالخلق هو إعطاء الكمال الأوّل.

والهداية هي إعطاء الكمال الثاني.

الهيولى: هي الجزء الذي به يكون الجسم قابلاً متهيئاً لحصول الأشياء له.

أو:

هي أمر مبهم الوجود بالقوة، إنمّا يتحصل وجودها بالفعل، بالصورة. بمعنى أن الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى.

وبكلام معاصر آخر:

هي المادّة اللامتعينة في طور الوجود الذهني، أو المادّة الكامنة الشكل - القابلة له، من قبل الصورة.

- و -

الوجود الانتزاعي: هو الوجود العقلي لأمور عقلية، معدومة في الخارج.

الوجود الحقيقي: **(في عالم المقارنة)**: هو الوجود العيني الخارجي.

أو:

ما يتقدّم على الموجودية المصدرية بالذات.

الوجود الخارجي والعيني:هو الوجود، المترتِّبة عليه الآثار الخارجية.

الوجود الذّهني والظِّلِّي: وجود الشيء الصادر عن النفس، والذي لا تترتب عليه الآثار الخارجية.

الوجود الصِّرْف، أو الوجود الحقيقي (في عالم المفارقة): وهو الذي لا يتعلَّق وجوده بغيره، ولا يتقيَّد بقيد. وهو الله الباري تعالى.

الوجود الكُتُبي: هو الوجود المتشخص.

الوجود المقيَّد: وهو المتعلِّق بغيره، والمنعوت بأحكام محدَّدة، والمقيَّد بوصف زائد. وهو أثر الباري تعالى.

الوجود المنبسط، أو المطلق: وهو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر، ولا ينضبط في وصف خاص.

وهو فعل الباري سبحانه.

الوعاء الوجودي: هو مرتبة الموجود في الوجود، وهي محدّد هويته الوجودية.

ثبت المصادر والمراجع

- أ -

- ابن سينا، أبو علي: **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: دنيا، د. سليمان، القاهرة، دار المعارف بمصر، المجلد الثالث، النمط العاشر، الفصل التاسع، طبعة ١٩٥٨.
- ابن سينا: **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: عاصي، د. حسن، ط٢، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- ابن سينا، الشيخ الرئيس الحسين أبو علي: **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، نقّحه وقدم له: فخري، د. ماجد، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي: **الفتوحات المكية**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، [لا . ط]، [لا . م]، [لا . ت].
- ابن عربي، محمد بن علي بن محمد الطائي المرسي: **فصوص الحكم**، شرح: صائن الدين علي بن محمد التُّركة، تحقيق: محسن بيدارفر وتعليقه، ط١، مكتبة بيدار، قم، ١٤٢٠هـ. ق - ١٣٧٨هـ. ش/ ١٩٩٩ م.
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: زريق، د. قسطنطين، بيروت، الجامعة الأميركية في بيروت، منشورات العيد المئوي، ١٩٦٦م.
- ابن مسكويه، الشيخ الإمام أبو علي أحمد: **كتاب الفوز الأصغر**، بيروت، دار مكتبة الحياة، [لا . ط]، [لا . ت].
- إخوان الصفا: **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا**، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- إدريس، هاني: **ما بعد الرشدية - ملّا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، ط١، بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- أغروس، روبرت. م، وستانسيو، ج. ن: **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة: خلايلي، د. كمال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة

عالم المعرفة، رقم ١٣٤، جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ/ فبراير (شباط) ١٩٨٩م.

- **الإمام علي (ع): نهج البلاغة**، شرح محمد عبده، [د.ط]، دمشق، مطبعة كرم ومكتبتها، [د.ت].

- **الأمين، السيد محسن: أعيان الشيعة**، تحقيق السيد حسن الأمين وتخريجه، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، طبعة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

- **الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام**، نشر عالم الكتب، بيروت، توزيع مكتبة المتنبي، القاهرة/ مكتبة سعد الدين، دمشق، [لا.ط]، [لا.ت].

- ب -

- **بارندر، جفري (مشرفاً على التحرير): المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة: إمام، د.إمام عبد الفتاح، مراجعة: مكاوي، د.عبد الغفار، ط١، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٧٣، ذو القعدة ١٤١٣هـ / أيار ١٩٩٣م.

- **بدوي، د.عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة**، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م.

- **بدوي، د.عبد الرحمن: موسوعة المستشرقين**، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م.

- **برغسون، هنري: التطور الخالق**، ترجمة: الكسم، د.بديع وتلخيصه، من كتاب: تاريخ الفلسفة المعاصرة، إعداد: قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، كلية الآداب، جامعة دمشق، ١٤٠١ - ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١ - ١٩٨٢م.

- **بنروبي، ج: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا**، ترجمة: بدوي، د.عبد الرحمن، ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م.

- **البوطي، د. محمد سعيد رمضان: كبرى اليقينيات الكونية**، ط٢، دمشق، دار الفكر، ١٣٩٠هـ.

- ت -

- توينبي، أرنولد: تاريخ البشرية، ت: زيادة، د.نقولا، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، طبعة ١٩٨٦م.

- ج -

- الجُرجاني، علي بن محمد الشريف: التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، طبعة ١٩٧٨م.
- جماعة من الأساتذة السوفييت: موجز تاريخ الفلسفة، ت: سلوم، رفيق إبراهيم، دمشق، دار الجماهير الشعبية، طبعة ١٩٧٩م.

- ح -

- الحسن، نزيه: التفسير التوراتي للتاريخ - بحث في تشكيل العقل اليهودي، ط٢، دمشق، دار المجد، ١٩٩٢م.
- الحسن، نزيه: محمد باقر الصدر - دراسة في المنهج، ط١، بيروت، دار التعارف، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الحسن، نزيه: المنهج العلمي بين ديكارت وميل، رسالة ماجستير، قدمت في الجامعة اللبنانية، ١٩٩٧م، غير مطبوعة.
- الحفني: الدكتور عبد المنعم: معجم المصطلحات الصوفية، ط١، بيروت، دار المسيرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

- د -

- داغر، الدكتور مرسيل: النسبية من نيوتن.. إلى آينشتاين، دمشق، دار اليقظة العربية، طبعة ١٩٦٤م.

- دي بور، ت. ج: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ت: أبو ريدة، د.محمد عبد الهادي، الدار التونسية للنشر/المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٠م.

- ر -

- الرازي، أبو جعفر محمد بن إسحاق الكُليني: **الكافي** [الأصول منه والفروع]، ط٣، دار صعب/دار التعارف، ١٤٠١هـ.
- روزنتال.م، ويودين. ب: **الموسوعة الفلسفية**، ت: كرم، سمير، ط٤، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١م.

- ز -

- الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
- الزنجاني، أبو عبد الله: **الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي**، ط٢، مؤتمر إحياء ذكرى الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، طهران، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- زين العابدين، الإمام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليهم السلام): **الصحيفة السجادية الكاملة**، ط١، بيروت، دار المرتضى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

- ش -

- شقير، محمد علي: **نظرية المعرفة عند الشيرازي** - ١٩٩٦م، رسالة ماجستير مخطوطة في مكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الفرع الأول - الجامعة اللبنانية.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين: **أسرار الآيات**، تقديم محمد خواجوي وتصحيحه، ط١، بيروت، دار الصفوة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- **الشيرازي، محمد بن إبراهيم: تفسير القرآن الكريم،** تصحيح: خواجوي، محمد، قم، انتشارات بيدار، [د.ت].
- **الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،** ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.
- **الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين: رسائل فلسفي (رسائل فلسفية)،** تعليق السيد جلال الدين أشيتاني وتصحيحه، وكتابة مقدمة لها، مع تقديم بالإنكليزية ل: نصر، د. سيد حسين، نشر كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بمشهد، طبع جامعة مشهد، رقم «٥»، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م.

وهي:

١ - المسائل القدسية.

٢ - متشابهات القرآن.

٣ - أجوبة المسائل.

- **الشيرازي، صدر المتألهين: مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين (مجموعة** الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين)، تحقيق: أصفهاني، حامد ناجي، وتصحيحه، ط١، طهران، انتشارات حكمت (نشر مكتبة الحكمة) ١٣٧٥هـ.ش.

وهذه الرسائل هي:

١ - اتحاد العاقل والمعقول

٢ - أجوبة المسائل الجيلانية.

٣ - أجوبة المسائل الكاشانية.

٤ - أجوبة المسائل النَّصيرية.

٥ - أصالة جعل الوجود.

٦ - التنقيح في المنطق.

٧ - الحَشرية.

٨ - الخلسة.

٩ - خلق الأعمال.

١٠ - ديباجة عرش التقديس.

١١ - شواهد الربوبية.

١٢ - الفوائد.

١٣ - لِميّة اختصاص الفلك بموضع معيّن.

١٤ - المزاج.

١٥ - تفسير سورة التوحيد (١).

١٦ - تفسير سورة التوحيد (٢) وهما منسوبتان إليه.

١٧ - حل شبهة الجذر الأصم.

١٨ - رسالة الوجود. والأخيرتان منحولتا النسبة إليه.

- **الشيرازي، صدر الدين محمد، المشهور بـ«ملّاصدرا»**: كتاب المشاعر، ترجمه إلى الفارسية: بديع الملك ميرزا عماد الدولة. وترجمه إلى الفرنسية مع مقدمة وتعليقات: كوربان، هنري، ط٢، مكتبة طهوري، إيران، ١٣٦٢هـ.ش [١٩٨٥م].
- **الشيرازي، محمد: المظاهر الإلهية**، تحقيق: الأشيتاني، السيد جلال الدين، ط٢، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، (١٤١٩هـ.ق - ١٣٧٧هـ.ش) / ١٩٩٩م.
- **الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب**، قدم له وصححه، خواجوي، محمد، انجمن حكمت وفلسفة إيران (مجمع الحكمة والفلسفة الإيرانية)، ١٣٦٣هـ.

- ص -

- **الصدر، السيد محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول**، ط٣، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

- ع -

- **العقيقي، نجيب: المستشرقون**، ط٤، القاهرة، [لا.ت].
- العلوي، هادي: نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ط١، **بيروت، دار الطليعة**، آب (أغسطس)، ١٩٨٣م.

- غ -

- **الغزالي، الإمام: إحياء علوم الدين**، تحقيق: طبانة، د.بدوي [د.ط]، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، [د.ت].
- **الغزالي، الإمام: تهافت الفلاسفة**، تحقيق: دنيا، د. سليمان وتقديمه، ط٧، القاهرة، دار المعارف، [لا.ت].

- ف -

- **الفارابي، المعلم الثاني أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط٢، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م.
- **فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية**، ت: شيخ الأرض، تيسير، ط١، بيروت، دار الأنوار، ١٩٦٨م.

- ق -

- **قدوح، إنعام أحمد: التصوف والتشيع لقاء أم افتراق**، دار جواد، بيروت، [لا. ط]، [لا. ت].

- ك -

- **الكتاب المقدس - الإنجيل وأعمال الرسل**، بيروت، منشورات المطبعة الكاثوليكية، طبعة ١٩٦٦م.
- **كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة**، بيروت، دار القلم، [لا. ط]، [لا. ت].
- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، **بيروت، دار القلم**، [لا. ط]، [لا. ت].

- م -

- **ماكوري، جون: الوجودية**، ت: إمام، د. إمام عبد الفتاح، مراجعة: زكريا، د. فؤاد، ط١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم العدد (٥٨)، ذو الحجة - محرم ١٤٠٢هـ/تشرين أول (أكتوبر) ١٩٨٢م.
- **المعجم الفلسفي المختصر**: ط٤، ت: سلوم، توفيق، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٦م.

- المنجد في الأعلام، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦م.

- ن -

- النجفي، المحقق علي الفاضل القائيني: **معجم مؤلفي الشيعة**، ط١، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٥هـ.ق.
- نعمة، الشيخ عبد الله: **فلاسفة الشيعة عقائدهم وآراؤهم**، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٧م.

- هـ -

- هابرماس، يورغن: **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة: جاهل، د.نظير، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ١٩٩٥م.

- ي -

- اليافي، أ.د. عبد الكريم: **تقدم العلم - الفيزياء الحديثة والفلسفة**، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.
- اليافي، الدكتور عبد الكريم: **دراسات فنية في الأدب العربي**، [لا.م]، [لا.ت]، طبعة ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م.
- اليافي، الدكتور عبد الكريم: **الشيرازيون الثلاثة، ومقالات أخرى**، ط١، من منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، سلسلة كتاب الثقافة الإسلامية، رقم(٣)، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

الدوريات:

١ - التميمي، د.علي: **نظرية الحركة الجوهرية والإبداع الفلسفي**، مجلة الثقافة الإسلامية، المستشارية الثقافة للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، العدد السابع والعشرون، ربيع الأول - ربيع الثاني ١٤١٠هـ/تشرين الأول - تشرين الثاني ١٩٨٩م.

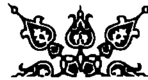
٢ - **غنيم، د. كارم السيد: النُسخ الكربونية بالهندسة الوراثية - الرحلة من مندل إلى دوللي (٢ - ٤):**

صحيفة «البيان» الإماراتية بتاريخ ١٩/ ٤/ ١٩٩٧م.

٣ - فلشيز، د. خوسيه ميغيل: طبيعة النفس الإنسانية وقواها عند الملّاصدرا الشيرازي، **مجلة دراسات عربية البيروتية، الصادرة عن دار الطليعة، السنة الخامسة والثلاثون، العدد (٩ - ١٠)، تموز - آب (يوليو/ أغسطس) ١٩٩٩م.**

٤ - محمد، د. عبد الخالق: العلم والتكنولوجيا إلى أين؟: **صحيفة «القبس»** الكويتية في عددها الصادر بتاريخ ١٤/ ٣/ ١٩٩٧م.

٥ - مغربي، أحمد: الاستنساخ، هل يلغي الإنجاب البشري؟ **صحيفة «النهار»** اللبنانية بتاريخ ١٩/ ٤/ ١٩٩٧م.



فهرس الأعلام

- أ -

- ب -

- ت -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

- ز -

- س -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

مسرد تحليلي للموضوعات

الفصل السابع: نظرة نقدية عامة لفلسفة الشيرازي: (٣٦٩ - ٤٠١):

مُلَخَص

قدَّم الشيرازي - في القرن السابع عشر - نظرية فلسفية مبتكرة، قلبت الأساس الفلسفي المعتمد من قبل سابقيه في الشرق، سواء كانوا فلاسفة، أو متكلمين، أو أصحاب فِرق.

وهذه النظرية التي أشاد صدر الدين عليها بناءه الفلسفي كلّه، هي «نظرية الحركة الجوهرية»، التي تتخذ من أسبقية الوجود وأصالته، مبدأ لها، عكس ما سبقها من نظريات فلسفية منذ يونان، وحتى عصرها. وذلك في بناء فلسفي مُحكَم متكامل، تتداخل فيه علوم الفلسفة، بالعرفان، بالفقه، بالتفسير، في نسيج مترابط تضفي عليه عقلية الشيرازي الفذّة، صبغتها الموحدة. فتغدو فيه علوم الشريعة (النقل)، أساساً لعلوم الفلسفة (العقل)، في الوقت نفسه الذي تكون علوم العقل أساساً لعلوم النقل، في بناء علاقي متبادل، حسب أولوية نسبية تحددها المشكلة المطروحة.

ويتناول بحثنا في فلسفة الشيرازي جوانب متعددة عنده، هي:

الروافد العامة لمنهجه، ونظرية المعرفة، ونظرية الوجود، والحركة الجوهرية والدين، وبعضاً من شؤون النفس، والنواحي المعاصرة من فلسفته، وتقويماً نقدياً عاماً لها.

ويُعدُّ هذا البحث أول أطروحة أكاديمية تُقَدّم بالعربية لنيل شهادة الدكتوراه، عن فلسفة صدر الدين الشيرازي.



بطاقة تعريف

- ولدت في دير الزور ١٩٥٦.
- تخرجت في المعهد المتوسط الصناعي - جامعة دمشق ١٩٧٦.
- تخرجت في قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق ١٩٨٢.
- نلت دبلوم التأهيل التربوي -كلية التربية- جامعة دمشق ١٩٩٣.
- نلت شهادة الماجستير في الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية - الفرع الأول ١٩٩٧.
- نلت شهادة الدّكتوراه في الفلسفة - كلّية الآداب - جامعة دمشق - ٢٠٠٣.

أعمالي:

أ - الكتب:

١ - الجذور التوراتية للمذهب الفرويدي - دراسة جديدة لمذهب فرويد في أصوله.

٥٢٠ صفحة قياس ١٧,٥ × ٢٥سم، دار المجد - دمشق ١٩٨٨.

٢ - أساتذة مستشرقون في الجامعات المصرية.

(غير مطبوع) ١٩٨٩.

٣ - السيد محمد باقر الصدر - دراسة في المنهج.

٣١١ صفحة قياس ١٧,٥×٢٥سم، دار التعارف - بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٤ - التفسير التوراتي للتاريخ - بحث في تشكيل العقل اليهودي.

٢٥٦صفحة قياس ١٤×٢٠سم، دار المجد - دمشق ١٩٩٢.

٥ - مدخل إلى نظرية المعرفة الإسلامية المعاصرة.

(غير مطبوع) ١٩٩٣.

٦ - حوار السيد المسيح مع اليهود.

(غير مطبوع) ١٩٩٤.

٧ - المنهج العلمي بين ديكارت وميل.

وهو رسالتي في الماجستير ١٩٩٧.

٨ - فلسفة صدر الدين الشيرازي.

وهو رسالتي في الدكتوراه ٢٠٠٣.

٩ - أهم محدّدات الرّؤية في الفكر الغربي - مشروع في رؤية الآخر الحضاري.

(غير مطبوع) ٢٠٠٧.



ب - المقالات:

١ - تلخيص «كتاب الوزارة» من كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي.

(غير مطبوع) ١٩٨٥.

٢ - حول المستشرق هنري لامنس في بحوثه ودراساته:

متابعة، مناقشة، وحوار.

صحيفة الأسبوع الأدبي الدمشقية، العدد (١٣٥) ٢٥ صفر ١٤٠٩هـ/ ٦ تشرين أول ١٩٨٨.

٣ - عداوة الأنبياء بين ماضي اليهود وحاضرهم.

مجلة الوحدة الإسلامية البيروتية - السنة السادسة - العدد (١٢٨)- ٧شوال ١٤٠٩هـ/ ٢ أيار ١٩٨٩م.

٤ - عن الطلاق: كلمة ورأي.

(غير مطبوع) ١٩٨٩

٥ - مساهمة في فهم أعمق لفكر الصدر.

مجلة التوحيد الطهرانية - العدد الرابع والأربعون - السنة الثامنة - جمادى ١، جمادى ٢ ١٤١٠هـ/كانون ١ - كانون ٢ ١٩٩٠.

٦ - الحج.. وطواف الفكر.

مجلة التوحيد - العدد السابع والأربعون - السنة الثامنة - ذو القعدة، ذو الحجة ١٤١٠هـ/حزيران، تموز ١٩٩٠م.

٧ - مراحل من تاريخ أرض كنعان.

مجلة شؤون فلسطينية - العدد (٢٠٨) - تموز «يوليو» -١٩٩٠م.

٨ - قسيمة اشتراك في مؤتمرات العَظَمة.

مجلة النافذة، العدد الأول، ١٩٩٠م.

٩ - «الشَّتات» هذا المصطلح.

مجلة الفجر الفلسطيني - السنة الثانية - العدد السادس - ١٩٩٢م.

١٠ - الملحمة الحسينية.

مجلة الثقافة الإسلامية - العدد الرابع والأربعون - محرم، صفر ١٤١٣هـ/تموز، آب ١٩٩٢م.

١١ - ظاهرة الاختراق الثقافي.

مجلة الثقافة الإسلامية - العدد التاسع والأربعون - ذو القعدة، ذو الحجة ١٤١٣هـ /أيار - حزيران ١٩٩٣م.

١٢ - يوم القدس، دراسة في تأصيله ومداه.

(غير مطبوع) ١٩٩٤.

١٣ - الإرهاب اليهودي، وصية توراتية دائمة تنتظر التنفيذ.

(غير مطبوع) ١٩٩٦م.

١٤ - قبسات تربوية من فكر الصدر.

(غير مطبوع) ١٩٩٧.

١٥ - من السياسة الشرعية عند الإمام علي عليه السلام.

مجلة الثقافة الإسلامية - العدد (٧٦) - شوال، ذو القعدة، ذو الحجة ١٤١٨هـ/ آذار، نيسان ١٩٩٨م.

١٦ - هل أتاك حديث النصر؟

مجلة الثقافة الإسلامية - العدد (٨٦) - شعبان ١٤١٢هـ/ تشرين٢ ٢٠٠٠م.



ج - الحوارات:

١ - مع البروفيسور هارتموت بوبتسين، رئيس قسم اللغات الشرقية بجامعة آرلنغن - ألمانية في ١٤/ ١٢/ ١٩٨٨م.

٢ - مع البروفسور أولريش هارمان، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة فرايبورغ - ألمانية في ٧/ ٣/ ١٩٨٩م.

٣ - مع البروفيسورة روتراوت فيلاندت، أستاذة الأدب العربي الحديث في جامعة بامبيرغ - ألمانية في ١/ ١١/ ١٩٨٩م.



د - المحاضرات:

١ - العدوان في التوراة.

ألقيت في النادي الثقافي - خان الشيح - دمشق في ١٦/ ٣/ ١٩٨٩م.

٢ - مشاكل المرأة والتخلف.

ألقيت في النادي الطلابي - دمشق في ٩/ ٣/ ١٩٩٠م.

٣ - من أوراق الحرب النفسية الصهيونية.

النادي الثقافي - جرمانا - دمشق في ٢٨/ ٦/ ١٩٩٠م.

٤ - النظرية التوراتية العامّة.

النادي الطلابي - دمشق في ٢٤/ ١٠/ ١٩٩١م.

٥ - الاختزال القيمي في التوراة.

المركز الثقافي العربي بالمزّة - دمشق في ٢١/ ١٢/ ١٩٩١م.

٦ - الملحمة الحسينية.

ألقيت في المجلس الإسماعيلي المحلّي في تل الدرّة في ٢٠/ ٧/ ١٩٩٢م.

٧ - نظرات في التشيع.

المجلس الإسماعيلي المحلّي في تل الدرةّ في ٢٨/ ٨/ ١٩٩٣م.



هـ - الندوات:

١ - حول منهج البحث في الفولكلور الفلسطيني.

في الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، بمشاركة كل من الباحثين:

- الدكتور حسن حمامي.
- الأستاذ عوض سعود عوض.
- الأستاذ محمد خالد رمضان.

في مقر الاتحاد بدمشق -بتاريخ ١٧/٦/ ١٩٩٠م.

٢ - مشاكل الشباب وطرق حلها في الأسرة العربية. بمشاركة الباحثين:

- البروفيسور فاروق توبان، من المعهد الإسماعيلي في لندن.
- الأستاذ يوسف النّجار.
- الأستاذ محمود أمين.
- الأستاذة مَلَك قصّاب.

في المجلس الإسماعيلي المحلّي - تل الدرّة - سلمية بتاريخ ١٦/٨/ ١٩٩١م.



و - المسرحيات:

١ - مسرحية من فصل واحد بعنوان: «عبد الرحمن الخارج».
قدمت على مسرح كلية الهندسة - جامعة دمشق في ٢٢/ ١١/ ١٩٩١م.

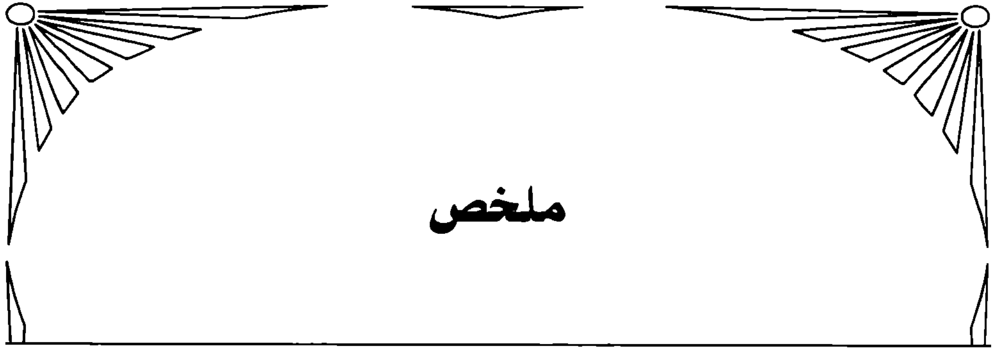
٢ - مسرحية بعنوان: «إستير تحكم. مأساة تاريخية».
(غير مطبوعة) ١٩٩٣.



إلى جانب نقد بعض الكتب.

الموقف الوجودي
عند الشـــيرازي

- نزيه عبد الله الحسن -



ملخص

يقع الموقف الوجودي عند الشيرازي، من فلسفته التي أطلق عليها «الحكمة المتعالية» موقع اللُّب، ويكوّن المسألة الجوهرية فيها، والتي يمكن القول عنها بعبارة موجزة أنها وصل الوجود العياني بوجود أعلى منه، وجعل نهاية الكمال في الوجود الأسمى الذي لا أسمى منه، والأتم الذي لا أتم منه، الذي هو وجود الحقّ تعالى.



Brief:

The existence attitude of Al Shirazi as for his own Philosophy which he called the "Transindental Wisdom" Occupies the position of the core, and it forms its Substantial question. It can be summed up to be the Connecting of the sencory existence to another falls above it, and makes the utmost completeness at the most supreme and the most perfect existence being that existence of Almighty God Himself.



الموقف الوجودي عند الشيرازي

يعد بارمنيدس الأيلي (القرن الخامس قبل الميلاد) أول فيلسوف بحث في الوجود بحثاً نظرياً عميقاً، وتتلخص نظرته إليه، بأن الوجود واحد، وأنه هو نفسه، وأنّه ضروري (أي أنه لا يمكن أن يكون خلاف ما هو كائن) وأنّه دائم سرمدي، وأنه متصلٌ، ومتجانس، وأن الوجود والفكر شيء واحد[(١)].

ثم تناول الفلاسفة من بعده هذا المفهوم، كل حسب منظوره وسياق مذهبه الخاص، وذلك عبر العصور الوسطى، والحديثة، والمعاصرة، من تاريخ الفلسفة، وتبلورت بذلك نظرة في الفلسفة تجمع من بحث في هذه المشكلة بشكل عام، أُطلق عليها الموقف الوجودي في الفلسفة، أو «الفلسفة الوجودية».

ما هي الفلسفة الوجودية:

الواقع أنّه: «لا توجد نظرية عامة ينتمي إليها سائر الوجوديين، وهي إلى كونها أسلوباً في التفلسف، أقرب منها لكونها فلسفة»[(٢)].

(١) بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ج٢، ص٦٢٦.

(٢) ماكوري، جون: الوجودية، ت: إمام، د. إمام عبد الفتاح، مراجعة: زكريا، د. فؤاد، ط١، =

و«نستطيع إذن أن نسمي، فلسفة وجودية:

كل مجهود يبذله الفكر العيني الوصفي، ليجعل من الإنسان محوراً له، في مقابل التفكير المجرَّد الذي يتسلسل[1] وفقاً للمنطق، ويؤلف نسقاً من الأفكار، يشمل الكون كلّه في تفسير متلاحم.

إن التفكير المجرد يهتم بالإنسان عنصراً[2] من عناصر الكون، وأن ينظر إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة.

بينما يرتبط الفكر الوجودي ارتباطاً أساسياً رئيسياً بالإنسان، محاولاً الكشف عن سرّه من وجهة نظر ذاتية صرفة، وباعتباره فرداً له وجوده الخاص»[3].

وبعبارة واحدة، ينظر الفكر الوجودي إلى أن وجود الإنسان هو ما يفعله[4]، وهو المبدأ الأساس للفكر الوجودي بشتى مذاهبه ومشاربه.

هذا وقد قامت فلسفة الوجود أصلاً للقضاء على «المذهب» في الفكر الفلسفي، ورفعت منذ البداية لواء الثورة على كل تعميم وتجريد[5].



= المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم العدد (٥٨)، ذو الحجة - محرَّم ١٤٠٢هـ/ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٢م، ص١١.

(١) في الأصل: «يتسلل».

(٢) في الأصل: «كعنصر».

(٣) تاريخ الفلسفة المعاصرة، إعداد: قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، كلية الآداب، جامعة دمشق، ١٤٠١-١٤٠٢هـ/ ١٩٨١-١٩٨٢م، ص٢٥٨.

(٤) بدوي، د. عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجودية، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص٥.

(٥) تاريخ الفلسفة المعاصرة، إعداد: قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، (م.س)، ص٢٥٢.

القاسم المشترك بين الفلسفات الوجودية، وأعظم إسهاماتها:

تتفق المذاهب الوجودية جميعاً على:

- **الموضوع**: وهو الوجود الإنساني، الذي يكون فيه الإنسان موضوع تجربة مستمرة.

- **والمنهج**: وهو التجربة المباشرة، التي تستحيل وصفاً تحليلياً.

وفي الناحية السلبية: رفض كل مذهب عقلي يفسر الكون بشمولية[١].

وأعظم إسهامات الفلسفة الوجودية تألقاً وأكثرها دواماً، يكمن في دراستها الحياة العاطفية الإنسانية، وأخذ الإنسان كُلاً[٢].



نوعا الوجودية:

يمكننا تمييز نوعين أساسيين تقسم إليهما الفلسفة الوجودية هما:

أ - **النوع المؤمن**: وهو يضع الإنسان في علاقة مباشرة مع الله، ومن ممثليه:

كيركجورد (١٨١٣-١٨٥٥م)، وياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩م)، ومارسل (١٨٩٩-١٩٧٣م).

ب - **والنوع الملحد**: يرى الإنسان وَحْدَهُ في عزلة تامة في الكون ومن ممثليه: نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م)، وهايدغر (١٨٩٩-١٩٧٦م)، وسارتر (١٩٠٥-١٩٨٠م)[٣].



(١) المصدر السابق: ص ص٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩.

(٢) ماكوري، جون: الوجودية، (م.س)، ص ص١٦-١٧.

(٣) تاريخ الفلسفة المعاصرة، إعداد: قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، (م.س)، ص٢٥٩.

نماذج من الفكر الوجودي الغربي بنوعيه:

- كيركجورد: يُعدُّ كيركجورد بحق أباً للوجودية الغربية سواء منها المؤمنة والملحدة، رغم انتمائه للأولى منهما.

ونقطة البداية الإنسانية والكونية عنده، وحكاية الوجود هي كما يلي:

«أصاب الملال الآلهة، فخلقوا الإنسان.

وأصاب الملال آدم لأنه كان وحيداً، فخُلقت حواء.

وهكذا دخل الملال في العالم، وازداد بقدر ازدياد عدد السكان.

كان آدم في ملال وحده، ثم أصاب الملال آدم وحواء معاً، ثم أصاب الملال آدم وحواء وقابيل وهابيل كأسرة[(١)]، ثم ازداد عدد سكان العالم، فأصبح المجموع في حالة ملال بالجملة كجماعة[(٢)]»[(٣)].

والملال هو الدافع الذي يسوق الإنسان في حياته العملية ونشاطاته، الجادة منها، واللاهية:

و«الفرد المعرَّض لأحوال الملال والمالنخوليا المقلقة، غالباً ما يرفض قبول حالته، ولهذا يسعى لإخفائها بألوان من النشاط الملهي والمتنوع»[(٤)].

وغاية كيركجورد الرئيسية من إنتاجه الفكري كله هي: «كيف يصبح مسيحياً؟» وهي مهمة بالغة المشقة في المسيحية[(٥)].

---

(١) الصواب: «أسرةً» أو «بما هم أسرة».

(٢) الصواب، جماعةً، أو بما هم جماعة.

(٣) كلام كيركجورد هذا نقلاً عن:
- بدوي، د. عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجودية، (م.س)، ص٥٨.

(٤) المصدر السابق: ص٥٩.

(٥) بدوي، د. عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجودية، (م.س)، ص ص٣٦-٣٧.

والحقيقة أن كيركجورد يتناقض مع نفسه ما بين فكرة: الآلهة التي خلقت الإنسان - على زعمه - بدافع الملل، والإنسان الأول كذلك لأنه ملَّ خلقت حواء من جهة وفكرته الرئيسية من إنتاجه الفكري كله المتمثلة في كيف يكون هو بوصفه نموذج الإنسان، مسيحياً.

فالمسيحية ديانة توحيدية، ليست متعددة الآلهة، ولم ترد هذه الفكرة في الإنجيل مطلقاً، لا من حيث كون الخالق آلهة كثيرة، ولا من حيث علّة الوجود الإنساني هو ملل الخالق.



وقد ترك كيركجورد أثراً عميقاً في جميع من أتى بعده من فلاسفة الوجود الغربيين يتمثل فيما يلي:

١ - في الدعوة إلى الإشادة بالفردية، وتقويم الشخصية الإنسانية، واحترام القيم الإنسانية الخالصة.

٢ - في العناية بتحليل المعاني الأساسية في الوجود الإنساني، من قلق، وخوف، وخطيئة، ويأس، وفناء، ووحدة فردية لا سبيل إلى تمويهها بالمجموع، وحرية أساسية لا سبيل إلى استلابها.

٣ - في تمجيد الوجدان والانفعال إلى جانب العقل، بل وفوق العقل، بوصف الوجدان أقدر على أن «يحيا» الحياة، من العقل الذي «يتأمل» الحياة من خارج، ولا يعيشها من باطنها.

٤ - في اتخاذ التجارب الحية موضوعات للتفسير والتفلسف، بدلاً من الاقتصار على التصورات العقلية المجرَّدة.

٥ - في معاناة المشاكل من الداخل، بدلاً من معالجتها من الظاهر[1].

---

(١) بدوي، د. عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجودية، (م.س)، ص ص٣٦-٣٧.

وقد ظهرت هذه التأثيرات بشكل أو بآخر، لدى كل واحد من الفريقين.



- **ياسبرز**: يعد الوصول إلى «المتعالي» هو الركيزة الأساس، التي تقوم عليها فلسفة ياسبرز. ولنصغِ إليه وهو يتكلم عن «المتعالي» كما يتصوّره: «إن المتعالي - الذي ليس شِفرة، ولكنّه شيء نرتبط به بوساطة[١] لغة الشِفرة - شيء لا يمكن التفكير به، ولابدَّ لنا - مع ذلك أن نفكر فيه. **هو وجود بقدر ما هو عدم**»[٢].

وفلسفة ياسبرز في جملة واحدة: هي «الإذعان الإيجابي للمصير، إذعان حرٌّ يصل بي إلى المتعالي»[٣].

والمشكلة عند ياسبرز أن هذا المتعالي الذي هو غاية الوجود، أنه «وجود بقدر ما هو عدم»، على حد تعبيره.



هذا عن ممثلَيْن للتيار المؤمن في الوجودية الغربية، ونرى الآن ممثلَيْن عن التيار الملحد فيها:

- **هايدغر**: موضوع فلسفة هايدغر الوجود، وعليه تدور[٤]، يرتبط بهذا الوجود - فيما يرتبط - الزمان، إذ لا زمان دون وجود إنسان كما يرتبط الموت بهذا الزمان، بوصفه انتهاء وجود الفرد الإنساني.

---

(١) في الأصل: «بواسطة».

(٢) ماكوري، جون: الوجودية، (م.س)، ص٣٥٤. نقلاً عن: ياسبرز، كارل: الإيمان الفلسفي والوحي، ص٢٥٥.

(٣) تاريخ الفلسفة المعاصرة، إعداد: قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، (م.س)، ص ٣٥٥-٣٥٦.

(٤) بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، (م. س)، ج٢، ص٥٩٩.

«إن الوجود ليس شيئاً، وتبعاً لذلك فإنّه ليس زمانياً، وبرغم ذلك فإنّه بوصفه وجوداً - في حضور، فإنّه يتعين بوساطة الزمان.

إن الزمان ليس شيئاً، وتبعاً لذلك فليس بموجود من الموجودات لكنّه في مضيّه يبقي مستمراً، دون أن يكون هو نفسه زمانياً، مثل الموجود الذي في الزمان.

الوجود والزمان يحدّد كلاهما الآخر على التبادل، لكن بحيث لا يُنعت الوجود بأنّه زماني، ولا يُنعت الزمان بأنّه موجود»(١).



وهناك مآخذ على هايدغر منها:

«١ - هناك بلا شك ذهول كبير عن آلية التعقل، ومدى سعة اعتبارات الذهن - صقع الاعتبار، وأفق الذهن، أوسع من دائرة الواقع.

٢ - ذهول عن مقتضى العلاقة الجدلية [بينهما].

٣ - الموت في وجودية هايدغر، له أهمية خاصة، وفي ذلك قلق معرفي قبل كونه قلقاً انطولوجياً [وجودياً]»(٢).

ويمكن في تقويم فلسفة هايدغر القول:

- إنها فلسفة قاتمة لا تدفع إلى العمل، والأخلاق فيها صورية بحتة، ولا نجد فيها قيماً معيّنة، وضعها هايدغر للحياة.

- ظلَّ هايدغر متأرجحاً بين المثالية والواقعية (ومثالية نيتشه بنوع خاص)، بعد محاولاته في إقامة نوع من الفلسفة الأسطورية، تربط الإنسان

(١) بدوي، عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجودية، (م. س)، ص١٢٥.

(٢) هاني، إدريس: مابعد الرشدية - ملّا صدرا رائد الحكمة المتعالية، ط١، بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص ص٢٤٢-٢٤٣.

بالأرض، والعالم الذي نعيش فيه، وذلك في كتابه (ما هي الحقيقة) الصادر في ١٩٤٥[١].



سارتر: تقوم فلسفة سارتر على «الحرية» وجوهر مشروعه هو: خروج الإنسان عن ذاته[٢]، واختياره الماهية التي يريدها بوجوده القائم على «الحرية»، بل إن وجوده هو تماماً حريته، ولا يمكن أن يكون غيرها.

ويلحف سارتر في التوكيد على حرية الإنسان وانعتاقه، حتى لتصبح هذه الحرية، وهذا الانعتاق اضطراراً، وتقيداً.

فهو يرى أن الإنسان **مضطر أن يكون حراً**، في اختياره الحرية للغير حين اختياره للحرية، ولا تكون الحرية غاية، إلا إذا كانت حرية الآخرين هي غاية له أيضاً[٣].

واعتراف سارتر أن **فلسفته مفتوحة على الآخرين**، لا تدعو إلى العزلة عن الناس، وتعترف بوجودهم.

لكن هذا الاعتراف **لا يجدي نفعاً**، بعد أن يحلل سارتر العلاقات مع الآخرين، ويصل بنتيجة تحليله إلى: **أن كلّ علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبين الغير فاشلة بطبيعتها**[٤].

وذلك من خلال نظرته إلى أن (الآخر الذي أنا مضطر إلى اختياري حريته، هو الجحيم، وذلك في مسرحية «الجلسة السرية»، التي يقول فيها **«الجحيم هو الغير»**)[٥].

(١) تاريخ الفلسفة المعاصرة، إعداد: قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، (م.س)، ص٣٠٩.
(٢) هاني، إدريس: ما بعد الرشدية – مُلّاصدرا رائد الحكمة المتعالية، (م.س)، ص٢٤٥.
(٣) بدوي، عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجودية، (م.س)، ص٢٦٤.
(٤) تاريخ الفلسفة المعاصرة، إعداد: قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، (م.س)، ص٣٢٨.
(٥) بدوي، عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجودية، (م.س)ن ص٢٦٧.

وفلسفته تنظر إلى العلاقة بين الذات، والغير، على أنها صراع ومبارزة، لا ينتظر منها أن تكون مشجعة داعية إلى الحب والصداقة.

وهي فلسفة غائبة لأنها تلغي القيم[(١)]، التي تنتظم العلاقة فيما بين الإنسان والآخر من جهة، وبين الإنسان وخالقه من جهة أخرى.

بعد هذه اللمع الخاطفة التي أردناها أن تكون بمثابة خلفية للبحث ومحرضاً للذهن حول موضوعه، ندلف الآن إلى موقف الشيرازي (١٥٧١-١٦٤١م) الوجودي.

ملامح الموقف الوجودي عند الشيرازي:

مسألة التفرقة بين الماهية والوجود، هي من ميزات الفلسفة الإسلامية، يقول صاحب كتاب: «ما بعد الرشدية»:

(وجدير بالذكر، أن الفلسفة الإسلامية استطاعت أن تميِّز بدقّة، ما بين الوجود والماهية.

ومع أن أرسطو نفسه لم يكن يفرّق بين الوجود والماهية، وكان يحاول أن يجعل من الماهية، الوجه الآخر للوجود، فإن ابن سينا [٩٨٠-١٠٣٧م] خطا خطوة أبعد من ذلك بكثير، حيث **اعتبر الماهية أمراً مختلفاً عن الوجود.**

فهذا الأخير [الوجود] ليس بماهيةٍ لشيء، ولا جزءاً من ماهية شيء: «وأما الوجود **فليس بماهية لشيء، ولا جزءاً من ماهية شيء**؛ أعني الأشياء التي لها ماهية، لا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها»[(٢)])[(٣)].

---

(١) تاريخ الفلسفة المعاصرة، إعداد: قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة،(م.س)، ص٣٣٢.

(٢) ابن سينا، كتاب الإشارات، شرح الطوسي، ج٣، ما بعد الطبيعة، ص٦١. والتخريج بهذا الشكل لهاني.

(٣) هاني، إدريس: ما بعد الرشدية - ملّاصدرا رائد الحكمة المتعالية، (م.س)، ص٢١٠.

وبغض النظر عن ما يقوله ابن سينا من سبق الماهية للوجود، الذي لا يأخذ به الشيرازي، بل يجعل الأصالة للوجود، والطروء والتبعية للماهية، أقول: بغض النظر عن ذلك، إلّا أن التفرقة لها شأن خطير في التفكير الفلسفي بمجمله.



أخذ الفلاسفة الإسلاميين هذه التفرقة، وبنى فريقٌ منهم بناء فكرياً على أساس وجودي، يفلسفون فيه الوجود، ويبحثون شتى مناحيه.

وعلى رأس هؤلاء ابن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ/ ١١٦٥-١٢٤٠م)، الذي كان له الأثر الأبلغ في تكفير الشيرازي، ونظرته إلى الوجود، حتى إن الأخير ليَعُدُّ شرف الحكمة آتٍ من كونها سبباً لنفس الوجود:

«ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة:

- منها أنها صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً **لنفس الوجود**؛ إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه، لا يمكن إيجاده وإيلاده.

والوجود خير محض، ولا شرف إلا في الخير الوجودي»(١).



في معنى الوجود:

يبسط الشيرازي معنى الوجود عنده بقوله:

«إنّا لا نشك في أن معنى الوجود: الكون والتحقق.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج١، ص٢٢. وسأذكره اختصاراً بـ: «الأسفار».

فالوجود الخاص:

- إما أن يشتمل على معنى الكون والثبوت.
- أو لا.

* فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعاً؛ إذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء إلا كونه وتحققه[1].

* وإن اشتمل على معنى الكون، كان الوجود المطلق ذاتياً له، فهو:

- إما أن يكون جزء الواجب.
- أو نفسه.

وأياً ما كان، يلزم أن يكون له ماهية كليّة، وإنّه محال»[2].



وإذا كان هذا معنى الوجود، فما هو معنى موجودية الماهية؟

يقول حكيم شيراز في ذلك:

«إن أثر الجاعل وما يترتب عليه، ليس إلّا نحواً من أنحاء الوجود، ومرتبة من مراتب الظهور.

ولا ماهية من الماهيات، بل الماهية تظهر[3] بنور الوجود من دون تعلّق جعلٍ وإفاضة بها، فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق، إنما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية.

فنسبة المعلولية إلى الماهية بالمجاز الصرف، كنسبة الموجودية إليها»[4].

---

(١) هذا يعني أن تشخّص كل شيء، عين وجوده الخاص.

(٢) الأسفار: ج١، ص١١١.

(٣) في الأصل: «يظهر».

(٤) الأسفار: ج٢، ص٢٨٩.

الوجود أصيل، وبسيط:

الوجود عند حكيم شيراز أصيل، بينما الماهية منتزعة عنه وهي تبع له، عكس ما كان سائداً لدى جمهور الفلاسفة قبله.

«.. فإن الموجود في الحقيقة هو الوجود، والماهية منتزعة عنه، ومتحدة معه»[١].

وهو موجود بنفسه، ذلك «.. أنّ الوجود إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر بل بنفسه، فلا معنى لقولنا الوجود موجود لأنّه موجود، **إلا أن الوجود موجود بنفسه**، فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً، بل اللازم: **أن الوجود مقدَّم بنفسه على نفس كونه موجوداً**، ولا محذور فيه»[٢].

وحقيقته أنّه أمر بسيط: «وحقيقة الوجود أمر بسيط، غير ذي ماهية[٣]؛ ولا ذي مقوم أو محدِّد...»[٤].



وللوجود اعتبارات، فالتعلقي منها للممكنات، بينما الوجود المطلق، هو للباري تعالى حصراً:

«**وجودات الممكنات كلها تعلّقية غير مستقلة في ذاتها**، ولا يلزم من ذلك البتّة، اتصاف الباري بسِمات الحدوث وقبوله للتغيرات. وبالجملة كونه محلاً للممكنات، بل للحادثات.

فوجود **الأعراض** والصور الحالّة في الموضوعات والمواد، هو من

---

(١) الأسفار: ج١، ص١٠١.
(٢) الأسفار: ج١، ص١٠٣.
(٣) في الأصل: «مهية».
(٤) الأسفار: ج٦، ص ص ١٢٣-١٢٤.

أقسام وجود الشيء في نفسه **على جهة الارتباط بغيره**، الذي هو الموصوف.

فلابد إذا أُخذت على هذا التوجه، وجود في أنفسها مغاير لوجود ما يحلُّ فيها. وها هنا نقول:

ليس لما سوى الواحد الحق وجود، لا استقلالي، ولا تعلقي، بل وجوداتها ليست[1] إلا تطورات الحق بأطواره، وتشؤناته بشؤونه[2] الذاتية»[3].



الوجود خير محض:

ليس الوجود خيراً من الخير، لا بل إنّه الخير المحض:

«. . . كل وجود، وكل كمال وجود، فهو رشح من رشحات وجوده، **والوجود خير محض**، وخير الخيرات هو ذات الباري، وكل خير بعده فائض من عنده.

والأعدام والسلوب - بما هي أعدام وسلوب - شرور محضة»[4].



وإذا كان الوجود خيراً محضاً، فإن لهذا الوجود مراتب في الخيرية:

«اعلم أن الوجود هو الخير والسعادة، والشعور بالوجود أيضاً خير وسعادة، لكن الوجودات متفاضلة بالكمال والنقص:

---

(١) في الأصل: «ليس».
(٢) في الأصل: «بشئونه».
(٣) الأسفار: ج٢، ص٣٠٥.
(٤) الأسفار: ج٣، ص٤٥٣.

- فكلما كان **الوجود أتمَّ**، كان **خلوصه عن العدم أكثر**، والسعادة فيه أوفر.

- وكلما كان **أنقص**، كانت[١] **مخالطته بالشرِّ والشقاوة أكثر**.

● وأكمل الموجودات وأشرفها هو الحقُّ الأول.

وتليه[٢] المفارقات العقلية.

وبعدها النفوس.

● **وأدون** الموجودات هي الهيولى الأولى، والزمان والحركة.

ثم الصور الجسمية.

ثم الطبائع.

ثم النفوس[٣]. .[٤].



وهناك معنيان لمفهوم الوجود المعقول يترتبان على مقولة: «الوجود خير محض»:

إن «. . لمفهوم الوجود المعقول - الذي من أجلى البدهيات[٥] الأولية - مصداقاً في الخارج، وحقيقية وذاتاً في الأعيان. وأن حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع. . سواء أكان الوقوع:

---

(١) في الأصل: «كان».

(٢) في الأصل: «ويليه».

(٣) نلاحظ النفس أتت في كـل من سُلّمي الكمال والنقص، ذلك أن للنفس وجهين: أحدهما إلى عالم الملكوت، والثاني إلى عالم الطبيعة، ومن هنا جاء تصنيفها بناء على هذين الوجهين على الترتيب.

(٤) الأسفار: ج٩، ص ص١٢١-١٢٢.

(٥) في الأصل: «البديهيات».

- وقوع نفسه، أي نفس الوجود.
- أم[١] وقوع شيء آخر هو الماهية»[٢].



الوجود عطاء مستمر، وفيض دائم، يسري في كل موجود، أي إن كل موجود له حصّة وجودية خاصة به، وعن تحقيق هذه الحصة يشرح الشيرازي:

«إنّ حقيقة الواجب عند الحكماء:

وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم، على ما لخَّصه بعض من حاول تلخيص كلامهم، بأن:

الحصة من الكون في الأعيان، زائدة على الوجود المجرَّد المبدئ[٣] للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب، وليس فيه اعتراف بكون واجب الوجود زائداً على حقيقته، وبأنه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين»[٤].

وحدة الوجود:

يؤمن حكيم شيراز بوحدة الوجود ويقيم هذا الإيمان على أسس عقلية من جهة، وعلى معرفة كشفية صوفية وجدانية من جهة أخرى:

«إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً، أو سنخاً فارداً، هو الحقيقة، والباقي شؤونه»[٥].

---

(١) في الأصل: «سواء كان.. أو» والصواب ما أثبتنا.
(٢) الأسفار: ج١، ص٣٤٠.
(٣) في الأصل: «المبدء».
(٤) الأسفار: ج١، ص١١٢.
(٥) في الأصل: «شئونه».

وهو الذات، وغيره أسماؤه ونعوته.

وهو الأصل، وما سواه أطواره وشؤونه[١].

وهو الموجود، وما وراءه[٢] جهاته وحيثياته.

ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات أن[٣] نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى تكون[٤] نسبة الحلول، هيهات، إن الحاليّة والمحلّية مما يقتضيان الإثنينية في الوجود بين الحال والمحل..

إن كل ما يقع اسم الوجود عليه - ولو بنحو من الأنحاء - فليس إلا شأناً من شؤون[٥] الواحد القيوم، ونعتاً من نعوت ذاته، ولمعة من لمعات صفاته. فما وضعناه أولاً: إن في الوجود علّة ومعلولاً - لا بحسب النظر الجليل - قد آل آخر الأمر، بحسب السلوك العرفاني، **إلى كون العلّة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته.**

ورجعت علّية المسمى بالعلّة وتأثيره للمعلول، إلى تطوّره بطور، وتحيّثه بحيثية، لا انفصال شيء مباين عنه..»[٦].



ويؤكِّد حكيم شيراز وعارفها هذه الوحدة في موضع آخر بقوله:

«**إن جميع الموجودات**، عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية - عقلاً كان، أو نفساً، أو صورة نوعية - **من مراتب أضواء النور الحقيقي، وتجليات الوجود القيومي الإلهي.**

(١) في الأصل: «شئونه».
(٢) في الأصل: «ورائه».
(٣) في الأصل: «إنّ».
(٤) في الأصل: «يكون».
(٥) في الأصل: « شئون».
(٦) الأسفار: ج٢، ص ٣٠٠-٣٠١.

وحيث سطع نور الحق، أظلم، وانهدم ما ذهبت[١] إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجوباً.

بل إنما تظهر[٢] أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات، التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي»[٣].

ويقول الشيرازي بياناً في وحدة الوجود، والتمثيل فيها لبيان مقصد العرفاء من المصطلح:

«.. **فإيجاد** الواحد بتكراره: **مثال** لإيجاد الحقِّ الخلقَ بظهوره في آيات الكون.

ومراتب الواحد: **مثال** لمراتب الوجود واتصافها بالخواص.

واللوازم الخارجية، كالزوجية والفردية، والعادّية والصمم والمنطقية: **مثال** لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات.

واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع.

وتفصيل العدد مراتب الواحد: **مثال** لإظهار الأعيانِ أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربّانية.

فالارتباط بين الواحد والعدد: **مثال** للارتباط بين الحق والخلق.

وكون الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وغير ذلك: **مثال** للنِسب اللازمة، التي هي الصفات للحق.

---

(١) في الأصل: «ذهب».
(٢) في الأصل: «يظهر».
(٣) الأسفار: ج٢، ص٢٩١.

والغرض: إن القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء، على هذا الوجه اللطيف، الذي غفل عنه أكثر الفضلاء»[١].



وأخيراً نقول:

إن الموقف الوجودي عند الشيرازي يمثّل المسألة الجوهرية في الفلسفة المتعالية، وخلاصة هذه المسألة هي كما يراها أحد بَحَثَة الشيرازي:

«المسألة الجوهرية في الفلسفة المتعالية هي[٢]: وصل العياني بما هو أعلى، وجعل نهاية الكمال، في الوجود الأسمى والأتم»[٣].



(١) الأسفار: ج٢، ص٣١٠.

(٢) في الأصل: «هو».

(٣) هاني، إدريس: ما بعد الرشدية - ملّاصدرا رائد الحكمة المتعالية، (م.س)، ص٢٣٨.

الفهرس